OSMANIA UNIVERSITY

جامعۂ عثمانیہ

تاریخ فلسفہ جدید

جلد اوّل

سلسلۂ نصابات علمیہ جامعہ عثمانیہ

تاریخ فلسفۂ جدید

جلد اوّل

تصنیف

ڈاکٹر ہیرلڈ ہوفڈنگ

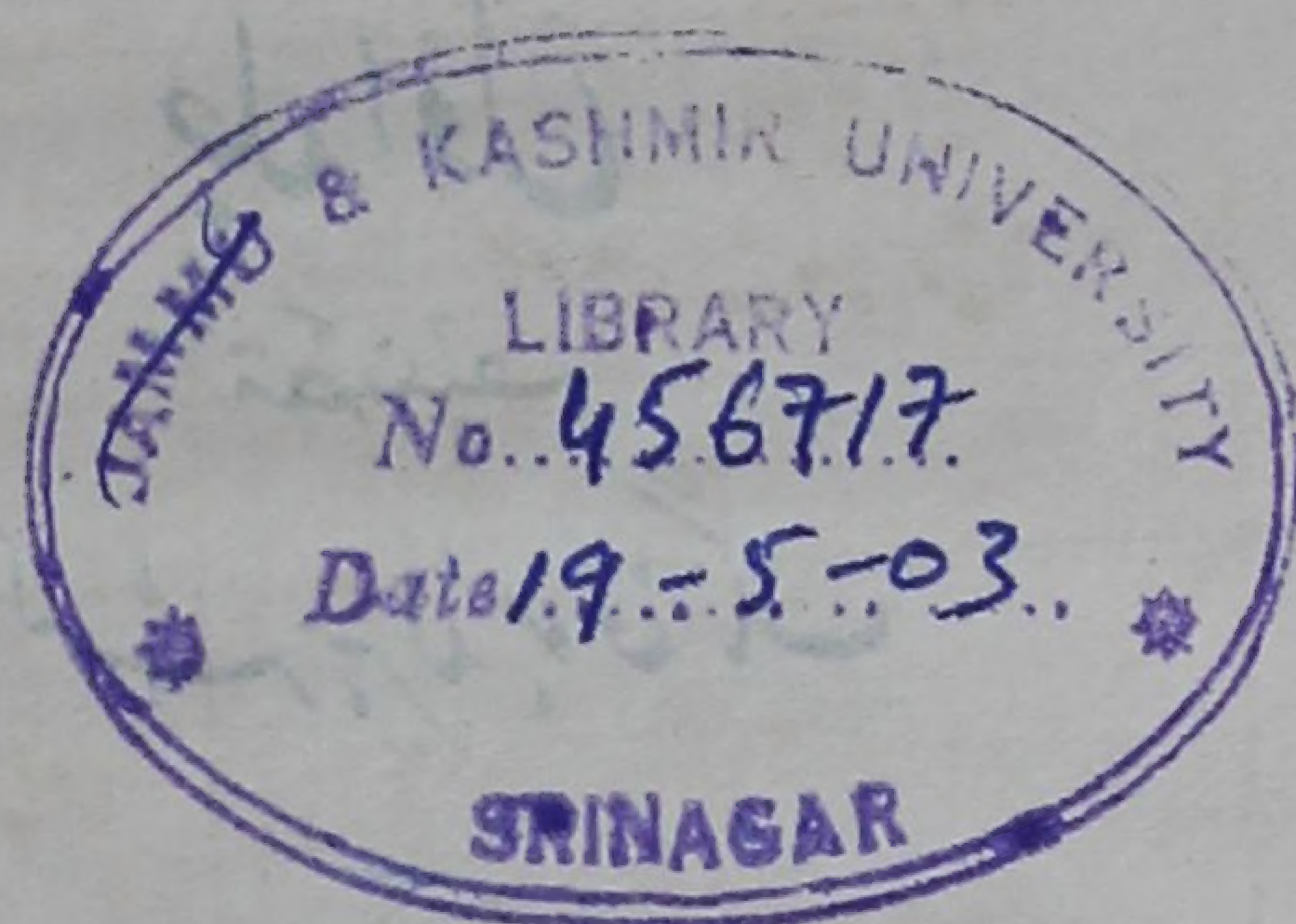
جس کو

خلیفہ عبدالحکیم صاحب ایم۔ اے۔ ایل ایل۔ بی۔ پی ایچ۔ ڈی

پروفیسر فلسفہ کلیہ جامعہ عثمانیہ

نے جرمن زبان سے اردو میں ترجمہ کیا ہے

سنہ ۱۳۵۰ھ سنہ ۱۳۴۰ف سنہ ۱۹۳۱ء

دارالطبع جامعہ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

تاریخ فلسفۂ جدید

جلد اوّل

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تاریخ فلسفہ کے ایک اہم دور کو پیش کرنے والی ایک نئی تصنیف کو دیکھکر قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہو گا کہ مصنف فلسفہ کے متعلق کس خیال کو اساسی سمجھتا ہے اور اس کے نزدیک اس کی تاریخ کی کیا اہمیت اور قدر و قیمت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس تمام تحقیق کا جس کا یہ کتاب عارضی نتیجہ ہے مقصد یہی رہا ہے کہ اس مسئلہ پر روشنی ڈالی جائے کہ فلسفہ حقیقت میں کیا شے ہے۔ جیسے ہمیں کسی فرد کا علم اس کے سوانح عمری سے ہوتا ہے ویسی ہی ہمیں کسی علم کی حقیقت اس کی تاریخ سے معلوم ہوتی ہے۔ ہمیں لازماً یہی طریق اختیار کرنا پڑتا ہے کیونکہ ہمیشہ تجربہ اس بات کا شاہد رہا ہے کہ فلسفے کے دائرے کے اندر متخاصم خیالات پیش کئے جاتے ہیں جن میں سے ہر ایک صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور کوئی ایسا فلسفہ نہیں ہے جس کے متعلق ہم یہ کہہ سکیں کہ اس میں موضوع فلسفہ کی جامع اور مانع تشریح پائی جاتی ہے اس لئے مذہب کی طرح یہاں بھی ہمیں قدرتی طور پر طریق مقابلہ سے کام لینا پڑتا ہے۔ تاریخ فلسفہ ان کوششوں سے بحث کرتی ہے جو اہل فکر نے علم اور حیات کے انتہائی مسائل کو حل کرنے میں صرف کیں۔ اس لئے اگر ہم واضح طور پر یہ بتا سکیں کہ وہ کیا مسائل ہیں جن سے فلسفہ بحث کرتا ہے اور یہ مسائل مختلف زمانوں میں کن کن صورتوں میں ظاہر ہوئے اور وہ کیا حالات تھے جن کی وجہ سے یہ مسائل مختلف زمانوں میں مختلف طریقوں سے بیان ہوئے تو یہ کوئی معمولی کامیابی نہیں۔ اگر یہ نتیجہ کسی حد تک حاصل ہو سکے تو تاریخ فلسفہ کا مطالعہ خود فلسفہ کی آئندہ ترقی کے لئے بڑی اہم چیز

فلسفۂ جدید کی تاریخ کی تحقیق نے میرے اس خیال کی تائید کی جس پر دیگر راستوں سے پہلے ہی پہنچ چکا تھا اور وہ یہ ہے کہ فلسفیانہ تحقیق کے چار بڑے مرکزی مسائل ہیں شاید ان کی مختصر سی تشریح میری کتاب کے سمجھنے میں ممد ہو۔

(۱) مسئلۂ علم یا مسئلۂ منطق۔ مختلف علوم میں ان کے موضوعات یا طریقوں کے لحاظ سے خواہ کتنا ہی اختلاف ہو لیکن اس امر میں وہ سب مشترک ہیں کہ سب فکر انسانی سے کام لیتے ہیں ہر حالت میں جب وہ کوئی تصور قائم کرتے ہیں یا حکم لگاتے ہیں یا نتیجہ نکالتے ہیں تو فکر کے اصول و صور عمومیہ کی بنا پر ایسا کرتے ہیں اسی لئے ایک مخصوص فن ممکن ہے جو فکر کے ان اصول و صور کی تحقیق کرے جو ہر حالت میں اس کی اساس ہیں قطع نظر اسکے کہ اس کا موضوع کیا ہے۔ تاہم اس فن میں جسے منطق صوری کہتے ہیں مسئلۂ علم کے صرف ایک حصے سے بحث ہوتی ہے یہ اصول صور ہیں فکر سے باہر نہیں لیجا سکتے ان کا مقصد صرف یہی ہے کہ فکر میں توافق داخلی پایا جائے۔ لیکن جب ان کا ایسے مظاہر پر اطلاق کیا جاتا ہے جو ہماری فکر کے ساختہ پرداختہ نہیں بلکہ خارج از فکر وجود رکھتے ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فکر کا اطلاق خارج از فکر ہستی پر کیسے ہو سکتا ہے ہم کو اس بات کے فرض کرنے کا کیا حق حاصل ہے کہ نہ صرف ہماری فکر بلکہ ہستی بھی جیسے وہ مظاہر میں رونما ہوتی ہے توافق داخلی رکھتی ہے۔ اسی مسئلے کی وجہ سے ایک ایسا علم ممکن ہو جاتا ہے جو علم وجود کے شرائط اور حدود کی تحقیق کرے۔ اس کا نام علمیات یا نظریۂ علم ہے۔

(۲) مسئلۂ وجود یا کونیاتی مسئلہ۔ اپنے علم کے نتائج یا اغلب مفروضات سے اس ہستی کی ماہیت کو دریافت کرنا جس کے ہم خود اجزا ہیں ہم اس مسئلے کو کونیاتی کہتے ہیں کیونکہ اس میں اُن امکانات فکر سے بحث ہوتی ہے جو مواد تجربہ کو ایک عالمگیر تصور میں شیرازہ بند کرنے میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس میں وہ بے باکانہ تخیلات بھی داخل ہیں جو توجیہ کائنات کے لئے نفس انسانی میں پیدا ہوئے مختلف نظامات فلسفہ وہ کوششیں ہیں جو اس سمت میں کی گئیں۔ ان میں سے ہر ایک کی قدر و قیمت کا مدار اس پر ہے کہ اس میں جامعیت کس قدر ہے اور جس قسم کے تجربے پر اس کی بنا ہے اس کی کیا اہمیت ہے اور اس کی تعمیر سے کس قدر توافق داخلی اور قوت ترکیب کا اظہار ہوتا ہے۔

(۳) مسئلۂ تثمین (اخلاقی مذہبی مسئلہ) اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ہستی سے ہمارا تعلق

صرف ادراک اور فہم ہی کا نہیں ہم کو ہستی کے اچھے یا بُرے ہونے کا احساس بھی ہوتا ہے اور ہم اس کے ثمین یا غیر ثمین ہونے کے متعلق حکم بھی لگاتے ہیں وہ قضایا جن میں ہم اپنے یا غیروں کے افعال پر حکم لگاتے ہیں خاص اہمیت رکھتے ہیں اس قسم کے تمام قضایا تمام علم اور فہم کی طرح معین مفروضات پر قائم ہوتے ہیں جن کا ثبوت اور تعین تحقیق طلب ہوتا ہے۔ یہ کام اخلاقیاتی تحقیق کا ہے۔ اگر اس تثمین کا دائرہ انسانی اعمال اور تنظیمات تک ہی محدود نہ ہو بلکہ تمام وجود و حیات کائنات کو شامل ہو تو مذہبی مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے جو وجود حقیقی اور اخلاقی نصب العین کے باہمی تعلق کی بحث کی طرف لیجاتا ہے اور اخلاقی مسئلہ کو نیاتی مسئلہ کے ساتھ وابستہ ہو جاتا ہے ؎

(۴) مسئلۂ شعور یا نفسیاتی مسئلہ۔ مذکورۂ بالا تین مسائل کے متعلق یہ امر بالکل واضح ہے کہ ان میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ ہم کو حیات شعور انسانی کا تجربی علم ہے نفسیات علم انسانی کے ارتقائے واقعی کو بیان کرتی ہے جس کا جاننا لازمی ہے پیشتر اس کے کہ علم کی صحت و جواز پر بحث ہو سکے چونکہ ذہن اور مادہ کا تعلق مسئلۂ وجود کا ایک اہم پہلو ہے نفسیات بھی کونیات کے تحت میں آجاتی ہے مسئلہ تثمین کے متعلق نفسیات ان احساسات کی ماہیت کی تحقیق کرتی ہے جن کے ساتھ معیار قیمت کا قیام وابستہ ہے اور حیات شعوری میں اخلاقی نصب العین کی جانب ارتقا کے امکانات کو دریافت کرتی ہے مسائل فلسفہ سے اس گہرے تعلق کی وجہ سے نفسیات کو بھی فلسفے کا ہی ایک جزو سمجھنا چاہئے اور نفسیات میں جابجا فلسفے کے مسائل سے بحث کرنی پڑتی ہے اگر پہلے تین مسئلے ناقابل حل بھی ثابت ہوں اگر انسان اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ سوالات ہی کسی اساسی مغالطے کی وجہ سے پیدا ہوئے تو بھی نفسیاتی مسئلہ یعنی یہ کہ حیات شعوری کی ماہیت اور قوانین کیا ہیں فلسفے کا آخری ملجا و ماوا باقی رہیگا ؎

اگر یہ پوچھا جائے کہ نفس معاملہ کے مطابق وہ کیا عوامل ہیں جن سے ان مسائل کی بحث و تحقیق خاص خاص انداز اختیار کرتی ہے تو سب سے مقدم فلسفی کی شخصیت ہے۔ مذکورۂ بالا مسائل میں یہ امر مشترک ہے کہ وہ ہمارے اقتضائے علم پر واقع ہے۔ جہاں

یقینی ثبوت واستدلال کے طریقے ہماری مدد نہیں کر سکتے۔ لہٰذا یہ ناممکن ہے کہ ان مسائل میں محقق کی شخصیت اس کی سمتِ فکر کو معین نہ کرے اگرچہ خود اس کو اس امر کا احساس نہ ہو میلانِ شخصی بہ نسبت کسی اور شعبۂ علم کے فلسفے میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے اسی لئے تاریخی طریقہ اور موازنہ ومقابلہ کا اسلوب فلسفے میں زیادہ اہم ہے اس سے معلوم ہوسکتا ہے کہ کسی کی تعمیر فکر میں شخصی عنصر کتنا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس شخصی عنصر کو بیکار سمجھ کر برطرف نہیں کر سکتے بعض اوقات ایک مخصوص مسئلہ محض ایک میلان طبعی سے پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض خیالات ایسے ہوتے ہیں کہ وہ ایک خاص نفس کی سرزمین پر اُبھرتے اور نشوونما پا سکتے ہیں؛

دوسری بات جو ان مسائل کی بحث کو متعین کرتی ہے یہ ہے کہ کن مشاہدات کو نظریات کی بنا قرار دیا جاتا ہے، اس امر میں علم طبیعی کا ارتقا فلسفۂ جدید کے لئے بہت اہم ثابت ہوا ہے ہم دیکھینگے کہ فلسفۂ جدید کے بڑے بڑے مسائل جدید علم طبیعی کی وجہ سے معرض وجود میں آئے ہیں ہمیں تاریخی حالات اور دوسرے حلقوں کی ذہنی تحریکات کو بھی مدنظر رکھنا پڑیگا خصوصیت سے مسئلۂ تعین ہیں۔ بالآخر مسائل کا وجود اور ان کا حل اس امر سے بھی متعین ہوتا ہے کہ ابتدائی مفروضات اور ان کے نتائج میں کہاں تک توافق اور عدم تناقض ہے؛

ہر فلسفیانہ مقالے کے تشخص اور اس کی تنقید کا مدار ہمیشہ مذکورۂ بالا تین امور پر ہوتا ہے اس کتاب میں پہلے دو امور کو میں نے خاص اہمیت دی ہے کسی بڑے اہل فکر کے فکر کا تناقض اکثر اس حقیقت کا قدرتی نتیجہ ہوتا ہے کہ اس کی طبیعت مختلف راہوں پر چل سکتی ہے گو خود اس میں اتنی ہمت نہ ہو کہ دور تک ان متباین راستوں پر چل کر ان کا تناقض واضح طور پر معلوم کر سکے لیکن یہ نہایت ضروری ہوتا ہے کہ انھیں الگ الگ راستوں پر پڑکر دور تک چلتے چلیں۔ لیکن بہترین بات تو از کیہی ہے کہ فکر عمیق اور منطق صحیح کے دوش بدوش چلیں؛

کسی مسئلہ کو پیش کرنے یا حل کرنے کی کوشش دو اغراض سے وابستہ ہو سکتی ہے۔ اولاً کسی مسئلہ کو اس نقطۂ نظر سے دیکھ سکتے ہیں کہ وہ علمی تحریکات کا ایک تاریخی مظہر اور ان کی ایک علامت ہے۔ اس حیثیت سے تاریخ فلسفہ عام تاریخ تہذیب کا ایک جزو

ہے۔ ثانیاً کسی مسئلہ کو اس نگاہ سے بھی دیکھ سکتے ہیں کہ اُس کے ذریعہ سے مباحث میں کس قدر حقیقی تعین اور صفائی پیدا ہوتی ہے یہ نقطۂ نظر خاص طور پر فلسفیانہ ہے اور اس فن سے تعلق رکھتا ہے۔ فلسفیانہ مظاہر کی ان دو حیثیتوں کا باہمی تعلق مختلف ہوتا ہے۔ بعض اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ تاریخ تہذیب کا نقطۂ نظر خالص فلسفیانہ اغراض پر غالب آجاتا ہے اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے ٭

اگر میں مختصراً یہ بیان کرنا چاہوں کہ زمانۂ جدید کے فلسفہ کو جس طرح میں نے پیش کیا ہے اُسمیں اور ڈینش ادب میں میرے پیشرو بروشنر (Bröchner) کی تصنیف میں جو بیس برس ہوئے شائع ہوئی تھی کیا فرق ہے تو میں یہ کہونگا کہ میری تصنیف کی پہلی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ میں نے اس میں شخصیت کے عنصر اور تجربی سائنس سے فلسفہ کے تعلق کو بہت اہمیت دی ہے۔ نیز اس بات کو وضاحت سے بتایا ہے کہ تاریخ تہذیب کے لئے فلسفیانہ مسائل کی اہمیت ہے۔ علاوہ ازیں میں نے اس امر کو بھی مقدم سمجھا ہے کہ اس بات کو وضاحت سے بتاؤں کہ مسائل پیدا کیسے ہوتے ہیں۔ بجائے اسکے کہ اُن کا حل کیا ہے۔ ان اہم سوالات کے جوابات فنا ہو سکتے ہیں لیکن سوالات باقی رہتے ہیں۔ اگر یوں نہ ہوتا تو فلسفہ کی عمر اتنی دراز نہوتی۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مواخذ قدیم کے نئے سرے سے مطالعہ کرنے اور گزشتہ بیس برس کے لٹریچر کی ثروت نے بہت سے مظاہر پر نئی روشنی ڈالی ہے۔ ان تمام باتوں کے باوجود میرے لئے یہ خیال بہت راحت بخش رہا ہے کہ میں تاریخ فلسفہ میں بروشنر (Bröchner) کی کوششوں کو آگے بڑھاتا رہوں۔ اور مجھے امید ہے کہ میری کتاب اس عزت کے ناقابل نہیں سمجھی جائیگی۔ کہ میں اسے اُس عالی قدر محقق کی یاد سے معنون کروں جو بہادرانِ فکر کا اتنا گہرا قدرداں اور ان کی باریکیوں کو ایسا سمجھنے والا تھا ٭

کتاب اوّل

فلسفۂ نشأت جدیدہ

(۱)

باب اوّل

نشأۃِ جدیدہ اور ازمنۂ متوسطہ

یورپ کی ذہنی زندگی کا اس دور میں جسے نشأت جدیدہ کا زمانہ کہتے ہیں یہ خصوصیت پائی جاتی ہے کہ ایک طرف تو انسان کو زندگی کے مقید۔ بے ربط اور محدود تخیل سے نجات ملی جو ازمنۂ متوسطہ میں رائج تھا اور دوسری طرف انسان نے زندگی کے دوسرے عوالم کی طرف نگاہیں اٹھائیں اور نئی ذہنی قوتیں معرض ظہور میں آئیں۔ ہر پیدائش کے دو پہلو ہوتے ہیں حیات کہن سے انقطاع اور حیات نو کا آغاز اور ارتقاء لیکن ایک نئے دور کی طرف عبور میں یہ دونوں پہلو جس قدر نشأت جدیدہ میں واضح نظر آتے ہیں اس کی مثال عقل انسانی کی تاریخ میں اور کہیں نہیں ملتی دیگر ازمنۂ عبور میں عام طور پر یا صرف سلبی تنقید ہوتی ہے یا تازہ اور ایجابی ثروت حیات کا غلبہ نظر آتا ہے۔ لیکن نشأت جدیدہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ایک نئی زندگی پرانی زندگی کی نقاد نظر آتی ہے۔ یہی اس کی صحت و قوت کا راز ہے۔ اس نے فطرت اور حیات انسانی کے ایک نئے آزاد اور انسانی تخیل کی بنا ڈالی جس کے اس نے صرف نمایاں خط و خال پیش کئے۔ اس تخیل کے ارتقا سے اتنے گوناگوں مسائل پیدا ہوئے کہ صدیوں کی

تحقیقات کے لئے تازیانہ کا کام دے سکتے ہیں اگرچہ اساسی حیثیت سے اُس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ لہٰذا جو کوئی علم وعمل کے بڑے بڑے مسائل کو تاریخ کی روشنی میں حل کرنیکی کوشش کریگا اُسے لازماً اسی عہد سے شروع کرنا پڑیگا۔ جس میں ایک بڑے انقلاب کی تازگی اور قوت پائی جاتی ہے اور جس میں ایک بڑی دولت فکر پائی جاتی ہے جس کا خود اُسے ایک دھندلا سا شعور ہے۔ مگر جس کے متعلق تحقیقات خصوصی اُس کے صرف کسی ایک پہلو کو واضح کرسکتی ہے ؁

بیشتر اسکے کہ ہم نشأت جدیدہ کے فلسفہ کو جو اُس دور کے بڑے بڑے مفکرین لے پیش کیا بیان کریں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم پیچھے کی طرف۔ ان ازمنۂ متوسطہ پر بھی ایک نگاہ ڈالیں جن سے منقطع ہوکر اس لئے ایک نئی زندگی اختیار کی۔ ازمنۂ متوسطہ کو ظلمت محض کا زمانہ سمجھنا غلط ہے۔ نہ صرف یہ کہ کلیسا کی باضابطہ حکومت کے اندر اور اسکے باہر ایک خوش وخرم اور قدرتی قومی زندگی پیدا ہوچکی تھی۔ مختلف قوموں کے ادب کا احیا جس کی ایک یادگار ہے بلکہ عالم علم میں بھی ازمنۂ متوسطہ اور نشأت جدیدہ کے زمانہ کے مابین کسی حد فاصل کا قائم کرنا نہایت دشوار ہے۔ رومانی ممالک میں خاصکر اطالیہ میں زمانۂ سلف کے ساتھ زندگی کا رابطہ حقیقت میں کلیتہً بھی منقطع نہیں ہوا۔ تاہم نشأت جدیدہ کو ایک مخصوص دور سمجھنا اس لئے صحیح ہے کہ یہ ایک ایسا زمانہ ہے جس میں فطرت اور انسانی زندگی کا علم اس قدر وسیع ہوگیا کہ وہ دینیاتی خیالات کے سانچوں میں نہیں ڈھل سکتا۔ لیکن خود اس منزل ارتقا کے وقت کا تعین بھی کوئی آسان کام نہیں۔ تاہم یہ مشکل ہماری راہ میں کچھ زیادہ حائل نہیں ہوتی کیونکہ ہمارا کام اس فلسفہ تک محدود ہے جو دور نشأت جدیدہ کے آخر میں پیدا ہوا یعنی سولھویں صدی میں۔ اس لئے ہم اس کل کے پھوٹنے اور کھلنے کے زمانہ کو نظر انداز کرسکتے ہیں جس کا تعلق فلسفہ سے زیادہ تاریخ ادب سے ہے ؁

اگر ہم اُن جراثیم کے ارتقائے مابعد کو نظر انداز بھی کردیں جو ازمنۂ متوسطہ کی ذہنی زندگی میں پائے جاتے ہیں۔ اور اس زمانہ کے کلاسیکل فکر تک اپنے آپ کو محدود رکھیں تو ہمیں معلوم ہوجائیگا کہ ازمنۂ متوسطہ نے بھی ذہنی ارتقا میں ایک اہم حصہ لیا ہے۔ اور اس میں اتنی تاریکی نہیں تھی جتنی عام طور پر بیان کی جاتی ہے۔ اُس نے اپنی ذہنی زندگی میں ایک گہرائی پیدا کردی تھی

اور اس کی قوتوں کو مشق سے تیز کر دیا تھا۔ اور جو سامان تہذیب اُس کو میسر تھا گو وہ تاریخی حالات کے لحاظ سے بہت محدود تھا لیکن جس قوت سے اُس نے اُس کو استعمال کیا اُس میں وہ کسی اور دور سے کم نہیں۔ بعد کے زمانہ میں اچھے حالات میں علم کی دولت کے باوجود ہم کو ڈھونڈھے سے بھی کسی میں وہ قوت تکمیل اور ثروت علم کو اپنا بنا لینے کی قابلیت جو ازمنۂ متوسطہ میں معمولی مواد پر صرف کی جاتی تھی نہیں ملیگی۔ میں یہاں پر اُن چند باتوں کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جن میں ازمنۂ متوسطہ نے خاص کمالات کا اظہار کیا ہے اور مستقبل کے لئے راستہ صاف کیا ہو

ازمنۂ متوسطہ کا سرمایۂ فکر زیادہ تر دینیاتی تھا۔ کسی توحیدی مذہب کی دینیات کی اساس فکر یہ ہوتی ہے کہ تمام اشیا کی ایک واحد علت ہے اُن مشکلات سے قطع نظر کرتے ہوئے جو اس خیال سے لازماً پیدا ہوتی ہیں اس کا ایک اہم اور مفید اثر انسانی طبائع پر یہ ہوتا ہے کہ اُن کو اختلافات اور تفصیلات سے نظر انداز کر کے ایک قانون کے مطابق تمام اشیائے عالم کو مربوط اور منضبط سمجھنے کی عادت ہو جاتی ہے۔ علت کے ایک ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ قانون بھی ایک ہو۔ ازمنۂ متوسطہ نے یہ خیال لوگوں کے ذہن نشین کرایا جس سے غیر مہذب انسان مذاہب کی کثرت سے مغلوب اور مائل بہ تکثیر ہو کر بہت دور رہتا ہے ساتھ ہی توحید کا خیال انسان کو سائنس کے نظریۂ کائنات کے لئے طیار کرتا ہے۔ کیونکہ تمام سائنس میں یہی کوشش کی جاتی ہے کہ مظاہر کی توجیہ کم سے کم اصولوں سے کی جائے گو اسکو اس کا اعتراف کرنا پڑے کہ کسی ایک اعلیٰ ترین قانون کا تصور ایک ناقابل حصول نصب العین ہے کو

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ازمنۂ متوسطہ کے پاس اپنے تصورات کو بتفصیل ثابت کرنے کے لئے مواد نہایت ناکافی تھا۔ مگر جتنا مواد ناکافی تھا اتنی ہی زیادہ محنت اُس کی تعمیر میں صرف کی جاتی تھی۔ حقائق کے افلاس کی تلافی منطق اور کلام کی ظاہر آرائیوں سے کی جاتی ہے۔ فکر نے صورت استدلال میں بڑی باریکیاں پیدا کر لی تھیں اور اسے امتیازات کے قائم کرنے اور براہین کی تعمیر میں ایسا یدطولےٰ حاصل ہو گیا تھا جس کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی۔ کاش کہ یہ کمال کسی بہتر جگہ صرف ہوتا لیکن اس کے کمال ہونے میں کسی کو انکار نہیں ہو سکتا اور ذہنی ارتقا کیلئے اس کی بڑی اہمیت ہے اس مشق سے وہ قوائے مضبوط

ہو گئے جنھوں نے بعد میں بہتر زمانے میں بہت کام دیا۔ اسی منطق کا لازمی نتیجہ تھا کہ آگے چلکر ایک ایسا زمانہ آئے کہ اُن کے استدلال کی بنیادوں کے متعلق جنھیں وہ نہایت مستحکم سمجھتے تھے تنقیدی تحقیق کی جائے۔ پہلے کسی نے اس تحقیق کی جرأت نہ کی تھی۔ لیکن آخر میں اُس کا وقت بھی آگیا ؛

ازمنۂ متوسط کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ انسانی روح کی حیات باطنی کے مطالعہ میں مستغرق رہا۔ یونان اور روما کا ارتقائے فکر اس خیال پر رُک گیا تھا کہ حیات ظاہر اور حیات باطن میں ایک موافقت ہے یا ہونی چاہیئے اور باطنی زندگی کے متعلق اُس کی دلچسپی یہیں تک محدود تھی کہ فطرت اور مملکت کی خارجی زندگی سے اُس کا تعلق قائم کیا جائے۔ لیکن ازمنۂ متوسط کا ایمان اس بات پر تھا کہ شخصیت کی تقلید حیات باطنی کے حالات سے متعین ہوتی ہے روح کا ارتقا اُن کے لئے زندگی اور موت کا سوال تھا لہذا کوئی تعجب نہیں کہ ان حالات میں حیات روحانی کے متعلق انسان کا احساس نہایت لطیف ہو گیا۔ صوفی کا استغراق ذات نفسیات کی ارتقا کے لئے ایسا ہی اہم تھا جیسے منطق کے لئے مدرسین کے استدلالات اور تمیزات۔ اس سے انسان پر یہ منکشف ہوا کہ دنیائے روح بھی اتنی ہی بڑی حقیقت ہے جتنی کہ دنیائے مادہ اور انسان کا اصل ٹھکانا دنیائے روح میں ہے۔ اس طرح سے روح اور مادہ کے عظیم الشان مسئلہ کی گہری تحقیق کے لئے ایک ایسا راستہ نکل آیا جس پر چلنا یونانیوں کے لئے ممکن نہ تھا۔ سب سے بڑا نتیجہ یہ نکلا کہ انسانی زندگی کے لئے ایک ایسا باطنی تجربہ کا عالم نمودار ہو گیا جو صحیح معنوں میں اس کی اپنی ملکیت ہے اور جس میں زندگی کی خارجی قوتیں دخل انداز نہیں ہو سکتیں۔ اسی کے اندر ایک حقیقی روحانی نجات کا امکان مضمر تھا ؛

بااین ہمہ اس دور کی ایک بڑی بدقسمتی تھی کہ ان محرکات میں سے جو بذات خود آزاد اور بارور ہیں کوئی ایک بھی آزادی سے ثمر نہ ہو سکا۔ اس زمانہ کے فکر میں اس کی عمارات کی طرح عظمت اور لامحدودیت کی طرف ایک سعی کا اظہار ہوتا ہے اور اس میں ساتھ ہی یہ بات بھی داخل ہے کہ اپنے علم دنیا کے تمام عناصر کو اپنی تعمیر فکر میں پتھروں اور ستونوں کی طرح استعمال کر دیا ہے۔ یہیں کا ایک عنصر ارسطو کی دنیائے فطرت ہے اور دوسرا وہ عالم فضل جس کو مسیح نے دنیا پر ظاہر کیا اور ان سب سے بڑھ کر سرمدی عالم تجلی میں پہنچنے

اس نصب العین میں ایک ہم آہنگی اور فطرت۔ فضل اور تجلی کا ارتقائے مسلسل پایا جاتا ہے اس انداز سے کہ اوپر کا عالم نیچے کے عالم کا منافی نہیں بلکہ اس کی تکمیل کرنے والا ہے۔ اس کوشش کا کامل مظہر طامس اکوناس (Thomas Aquinas) جو مدرسیت کو مکمل کرنے والا اور دنیا کے سب سے بڑے نظام آفرینوں میں ہے ڈانٹے کے خیالات میں بھی اسی کی روح نظر آتی ہے ۱۳۲۳ء میں اسے بشپ بنایا گیا ازمنۂ متوسطہ کے دینیاتی مدارس میں اس کا لقب علامۂ الٰہی تھا اور اب تک بھی وہ کلیسائے روما کا مستند مفکر شمار ہوتا ہے کیونکہ پاپائے وقت نے ۱۸۷۹ء میں یہ فرمان شائع کیا کہ اس کا فلسفہ تمام کیتھولک مدارس میں اساس تعلیم قرار دیا جائے اس کا نظام اسقدر عظیم الشان ہے کہ اب بھی اکثر لوگوں کی نگاہوں میں وہ ہستی کے تمام عناصر پر محیط ہے اور ان کے باہمی رابطہ پر روشنی ڈالتا ہے مگر باوجود اس کے اس میں شروع ہی سے بعض اہم نقائص تھے۔ اسقدر مختلف اطراف سے جمع کیا ہوا مواد مصنوعی طریقے سے متحد کردیا گیا ہے ارسطو سے منسوب کردہ علم طبیعی کو کلیسا کے فوق الفطرت مفروضات سے موافق بنانے کے لئے کچھ تو اس کی ہیئت کو بدل دینا پڑا اور کچھ اس سے وہ نتائج نہ نکالے گئے جو اس سے بالتبع لازم آتے تھے ارسطو کے فلسفے میں وجود کو نیچے سے اوپر تک ارتقائے مسلسل بنایا گیا تھا۔ ارسطو کے اساسی تصورات عضوی زندگی کے مظاہر سے اخذ کئے گئے تھے وہ فطرت کو ایک عظیم الشان عمل ارتقا سمجھتا تھا جس میں اوپر کے درجوں کا نیچے کے درجوں سے وہی تعلق ہے جو صورت کا مادہ سے یا ہستی بالفعل کا ہستی بالقوے سے ہو

جو بات نیچے کے درجوں میں صرف ممکن یا بالقوی موجود ہوتی ہے وہ اوپر کے درجوں میں بالفعل موجود ہو جاتی ہے ارسطو خود اس بنیادی خیال کو دور تک نہ لیجا سکا مگر جس سمت میں اس سے نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں اس میں کوئی شک نہیں تاہم ایک دینیاتی مفکر ہونیکی حیثیت سے طامس اکوناس (Thomas Aquinas) کو ان نتائج سے بالکل قطع نظر کرنا پڑا جس احدیت کی طرف وہ لیجاتے تھے اس کو زبردستی دبا دیا اور اس کی جگہ ایک ثنویت کھڑی کردی۔ یہ بات خصوصیت سے اس کی نفسیات اور اخلاقیات میں پائی جاتی ہے۔ ارسطاطالیسی نفسیات کے مطابق روح جسم کی صورت ہے۔ جو بات جسم میں محض بطور امکان پائی جاتی ہے وہ روح کی زندگی میں پوری فعلیت اور حقیقت میں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن روح

اور جسم کا یہ گہرا تعلق کلیسائے مفروضات کے خلاف ہے اور اگرچہ (Thomas) بہ حرف
ارسطو کی پیروی کرتا ہے اور روح کو جسم کی صورت کہتا ہے لیکن حقیقت میں وہ روح کو جسم
سے ایک بالکل علحدہ وجود خیال کرتا ہے جیسا کہ صور بے مادہ کے قائل ہونے میں اس کو
کوئی دریغ نہیں تاکہ فرشتوں کا وجود ممکن ہو سکے۔ اسی قسم کی ثنویت اُس کی اخلاق
میں بھی پائی جاتی ہے۔ وہ یونانیوں سے کچھ بڑی بڑی نیکیاں لے لیتا ہے مثلاً دانائی۔ عدل
شجاعت اور تصرف ذات۔ یونانیوں کے نزدیک یہ ہر قسم کی نیکی پر مشتمل ہیں وہ انکے ساتھ میں
دینیاتی نیکیاں بھی شامل کر دیتا ہے یعنی ایمان۔ امید اور عشق۔ جو فوق الفطرت ذرائع سے پیدا ہوتی
ہیں۔ اس طرح سے نیکیوں کا قدرتی ارتقا رک جاتا ہے اور طامس اس سوال کو بھی نہیں اٹھاتا
کہ کیا یہ ممکن نہیں کہ ارادہ کی وہ صورتیں جن سے دینیاتی نیکیاں سرزد ہوتی ہیں فطری
نیکیوں ہی کی خاص صورتیں قرار دی جا سکیں۔ کائنات کے عام تخیل کے متعلق قدرتی ارتقا
کا تصور تخلیق اور دخل مشیت کے اعتقاد کے خلاف تھا۔ بہ غور دیکھو تو اُس کے نظام میں جابجا
یہ روانگی پائی جاتی ہے۔ لیکن ازمنۂ متوسطہ کا فکر اس قسم کے غور و خوض کو روکنا ہی اپنا
فرض سمجھتا تھا۔ فکر کو لازماً کلیسا کی تعلیمات کے مطابق ہونا پڑتا تھا۔ اُس میں اتنی جرأت
نہ تھی کہ وہ دنیا کے سامنے کوئی ایسا خیال پیش کر سکتا جو دینیات سے آزاد ہو۔ جب ایک
دفعہ یہ اعتقاد قائم ہو گیا کہ ارسطو کا فلسفۂ مدرسیت کے نظام میں علم طبیعی کا ایک نہایت
موزوں نمایندہ ہے تو ارسطو سے کسی قسم کا بھی انحراف انگشت نمائی کا باعث ہوتا تھا اور
الحاد خیال کیا جاتا تھا۔ لیکن یہ ارسطو اُسی انداز کا تھا جیسا کہ ازمنۂ متوسطہ نے اُس کو
سمجھ لیا تھا۔ بالفاظ دیگر فکر و تحقیق کو زبردستی سے ایک خاص حد پر روک دیا جاتا تھا تاکہ
اعتقاد کی تعمیر متزلزل نہ ہو جائے۔ ارسطو کا فلسفہ جو اپنے زمانہ میں بڑی ترقی فکر کا آئینہ تھا
اس کی صحت کو اب ازلی اور ابدی قرار دیدیا گیا۔ باوجود اس کے حیات عضوی اور حیات
روح کے مسئلہ کو اس سے بہت نقصان نہ پہنچا۔ کیونکہ ارسطو کی حقیقی خوبی خود اس کی اپنی
زندگی میں بھی انھیں مسائل ہی کی تعلیم میں تھی لیکن اس نے طبیعیات مشتق کے ارتقا کو
روک دیا جس کا کام یہ ہونا چاہیئے تھا کہ وہ یہ بتا سکے کہ کن ابتدائی اعمال سے اور کن
قوانین عامہ کے مطابق ارتقائے صور واقع ہوتا ہے۔ ارسطو کے فلسفہ میں نقص یہ تھا کہ

وہ زیادہ سے زیادہ یہی کر سکتا تھا کہ صور اور صفات کو بیان کر دے بغیر اسکے کہ ان کی پیدائش کی کوئی صحیح توجیہ پیش کر سکے۔ اس طرح سے فطرت کا میکانکی تصور جو جدید طبیعیات کا ذریعہ بھی ہے اور مقصد بھی پہلے ہی سے خارج از بحث ہو چکا تھا۔ یہی وجہ ہوئی کہ انسان ترقی کے راستہ سے ہٹ گیا اگرچہ جو ذرائع اُن کو میسر تھے ان سے وہ مشکلات پر غالب بھی نہیں آسکتے تھے اصول استناد مسائل کی آزادانہ تحقیق کو مانع تھا۔ اور اسی وجہ سے یہ دوعملی ہمیشہ کے لئے قائم ہو گئی تھی۔ لیکن استناد کے اصول میں خود ایک تناقض ہے کیونکہ اس میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ انسانی علم اور اُسکے نصب العین میں ایک ناقابل توافق مخالفت ہے۔ لوگوں سے یہ کہا جاتا تھا کہ وہ اس تھوڑے سے سرمایۂ فکر سے غذائے ذہن حاصل کریں اور مصنوعی تفریقات اور استدلالات کے ذریعہ سے اُس مختصر سے سرمایہ کی تاویل کلیسا کی خواہشوں کے مطابق کی جاتی تھی لہذا کوئی بڑے تعجب کی بات نہیں کہ ثروت معلومات کے لئے انسان میں ایک بڑی اشتہا پیدا ہو گئی اور نشأت جدیدہ کے زمانہ میں ہر طرف سے آتی ہوئی دولت علم کا بڑے جوش سے خیر مقدم کیا گیا۔

ازمنۂ متوسطہ میں لوگ خاص طور پر جس عالم میں مستغرق تھے خود اس میں بھی خطرہ پیدا ہو گیا تھا یہ استغراق ذات خود مذہبی لحاظ سے باعث پریشانی ہو گیا روحانی عالم کے آزادنہ علم کا ارتقا ناجائز قرار دیا گیا علمائے ظاہر صوفیوں کے متعلق بہت خبردار رہتے تھے۔ کیونکہ صوفیہ اپنی حیات باطنی کے سیلاب میں بہتے ہوئے اکثر اوقات جذبات کے اُن حدود سے باہر نکلجاتے ہیں جنھیں کلیسا نے جائز قرار دیا تھا۔ کلیسا وجدانِ باطنی کے متعلق بھی رواداری سے اتنا ہی دور رہتا جتنا تجربۂ ظاہری کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ انسانوں کے لئے یہ خطرناک ہے کہ وہ اپنے باطن میں غوطہ زنی کریں اور ہستی اعلیٰ سے رابطہ بے واسطہ پیدا کریں۔ کیونکہ اس میں اُن کے کلیسا سے آزاد ہو جانیکا اندیشہ تھا۔ اُسے خیال تھا کہ علم ذات میں بھی علم فطرت کی طرح روحانی آزادی کا امکان ہے اور اس میں بھی کائنات کا جو تصور قائم ہوتا ہے وہ دینیات سے مختلف ہے۔ تاہم صرف مطالعۂ باطن کی اس بزدلانہ تحدید لئے ہی وجدانِ روحانی کی ترقی کو نہیں روکا۔ یہاں بھی دورنگی نے اس حقیقت کو تسلیم نہ کرنے دیا کہ نفس میں بھی قوانین کا اطلاق ہوتا ہے اور نفس اور طبیعی پہلوؤں میں ایک فطری ارتباط بھی ہے۔ فطرت کا ایک آزادانہ

روح کی زندگی کو بھی پورے طور پر سمجھنا مشکل تھا۔ اور جامع تصور قائم ہونے سے پہلے

لہٰذا نشاۃ جدیدہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک ایسا دور ہے جس میں ازمنۂ متوسط کے تصور حیات کی یکطرفہ اور قیود کے بالمقابل نئے تجربات اور نئے نقاط نظر ظہور پذیر ہوئے۔ نشاۃ جدیدہ میں خواہ کتنے ہی مختلف قسم کے مذاہب ہمارے سامنے آئیں لیکن ان سب میں یہ بات مشترک ہے کہ فطرت کے متعلق بڑی سرگرمی اور اس پر بڑا اعتبار پایا جاتا ہے۔ ہستی کا ایک موحدانہ تصور قائم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے انسانی زندگی کو مطابق قانون ہر طرح جائز قرار دیا جاتا ہے۔ نشاۃ جدیدہ نے پہلے فطرت انسانی کے حقوق کا ادعا کیا۔ اور بعد میں اسی سے ایک نئے تصور فطرت اور ایک جدید طریقۂ تحقیق پیدا ہو گیا۔

انکشاف انسان

باب دوم

انسیت۔ (Humanism)

یہ کوئی محض اتفاق نہیں تھا کہ اطالیہ نشأت جدیدہ کا گھر اور فکر نو کا گہوارہ بنگیا۔ خاص طور پر اطالیہ ہی ایک ایسی جگہ تھی جہاں پر دنیائے قدیم سے رابطہ مسلسل موجود تھا اور جب ادب قدیم پھر معرض ظہور میں آیا تو اہل اطالیہ نے ایک مخصوص اور آزادانہ طریقہ سے اس کو اپنا بنا لیا۔ کیونکہ یہ اُن کے اپنے ہی اسلاف کا کارنامہ تھا اور ان کی اپنی ہی حیات قومی کی روح رواں اس میں موجود تھی اہل اطالیہ میں ادب یونانی کے متعلق جس کا مطالعہ پندرھویں صدی میں دوبارہ بڑی سرگرمی سے شروع ہوا شمالی یورپ کی اقوام کی نسبت زیادہ گہری بصیرت تھی۔ ادب قدیم میں تاریخ فلسفہ اور شاعری کی طرف اس رجعت عامہ کی اہمیت تاریخ تہذیب کے لئے یہ ہے کہ اِس سے انسان کو یہ معلوم ہوگیا کہ کلیسا کے دائرہ سے باہر بھی ایک انسانی عقلی زندگی موجود ہے جو اپنے خاص قوانین رکھتی ہے اور جس کی ایک مخصوص تاریخ ہے۔ اس طرح سے عقلی دنیا زیادہ وسیع ہوگئی اور انسانی معاملات کا مطالعہ مقابلہ اور موازنہ کی بنا پر ممکن ہوگیا۔ اس طریق مقابلہ سے نشأت جدیدہ کے مختلف مفکرین نے کام لینا شروع کر دیا تھا۔ علاوہ ازیں جبتک انسان نے آزادی سے سوچنا نہیں سیکھا تصانیف سلف ہدایت فکر کے لئے بطور نمونہ کام آتی رہیں۔ فکر کے وہ جراثیم جو زمانۂ قدیم

میں پیدا ہوئے تھے اور جن کی نشو و نما ازمنۂ متوسطہ میں جو ذہنی ترقی کے لئے نہایت بدقسمتی کا زمانہ تھا رک گئی تھی اُن کا ارتقا پھر شروع ہو گیا۔ ایک طویل خواب گراں کے بعد فکر انسانی پھر بیدار ہوا اور زمانۂ قدیم میں جہاں پر اُس نے کام چھوڑ دیا تھا وہیں سے پھر شروع کر دیا۔"

اس کے علاوہ اطالیہ کے مخصوص تاریخی حالات کی وجہ سے بھی یہ ممکن ہوا کہ اُس نے ادب قدیم کو زیادہ عمدگی سے سمجھا اور زیادہ آزادی سے جزو طبیعت بنایا ازمنۂ متوسطہ کا اجتماعی نظام طوائف الملوکی کی وجہ سے تباہ ہو گیا کیونکہ کثیر التعداد چھوٹی چھوٹی سلطنتیں مسلسل سیاسی جھگڑوں کی جولاں گاہ بن گئیں جن میں حصول و استحکام قوت کے لئے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا جاتا تھا۔ ازمنۂ متوسطہ میں انسان کی قدر و قیمت کلیسا اور اجتماعی زندگی سے متحد ہونے پر منحصر تھی۔ انسان کی انفرادی اور وجدانی زندگی کسی شمار میں نہ تھی اور اسے کوئی مستند خیال نہیں کرتا تھا نیز اسکے اس طوائف الملوکی کے زمانہ میں یہ کیفیت پیدا ہو گئی کہ ہر جگہ شہروں کی سیاسی پیکار میں انسانوں میں اپنی مخصوص شخصیت کے تحقق کی آرزو پیدا ہو گئی خواہ اس کا انداز کچھ بھی ہو۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ یہ آرزو صرف انھی لوگوں میں بارور ہو سکتی تھی جو خوش قسمتی سے صاحب قوت ہوں۔ اطالوی ریاستوں کی مطلق العنانی افراد کی جمہوری زندگی میں داخل ہونے کو مانع تھی۔ لیکن چونکہ انفرادیت کے تحقق کے شوق میں ہیجان پیدا ہو چکا تھا اس لئے ایسے اشخاص مجبوراً اپنی تمام توجہ ذاتی زندگی کی طرف صرف کر دیتے تھے اور اپنی شخصیت کے ارتقائے ممکنہ کے لئے فن و ادب کی طرف رجوع کرتے تھے برکھارٹ (Burkhardt) نے اپنی تصنیف تہذیب نشاۃ جدیدہ میں بڑی خوبی سے واضح کیا ہے کہ کس طرح انفرادیت کے میلان اور خالص شخصی ارتقا کی ضرورت کا پیدا ہونا چودھویں اور پندرھویں صدی میں اطالیہ کے تاریخی حالات کے ماتحت ایک لابدی امر تھا لہٰذا اطالوی نشاۃ جدیدہ کا سبب صرف یہی نہیں تھا کہ زمانۂ قدیم کا ادب و فن خارجی حالات سے اُس پر منکشف ہوا۔ کیونکہ اگر صرف یہی ہوتا تو یہ تحریک محض ایک علمی تحریک ہوتی اور اس میں محض معلومات کی انفعالی قبولیت کا اثر غالب ہوتا فطرت انسانی کے علمی انکشاف نے ایک ایسا علم پیش کیا جو ہر فرد کی ذات

اور اعلیٰ درجہ کے موقعے تھے۔ جو بات ازمنۂ متوسطہ میں صرف تصوف کی صورت میں ممکن تھی وہ اب ان حدود و قیود کے باہر بھی ممکن ہوگئی۔ روح کی انفرادی زندگی بھی بطور ایک حقیقت کے محسوس ہونے لگی اور انسان خود اس کی خاطر اس میں دلچسپی لینے لگا قطع نظر اس کے کہ کسی خارجی نظام سے اس کا کیا تعلق ہے یہ انکشاف اس دنیا میں کسی نئے براعظم کی دریافت یا آسمانوں میں نئے عوالم کے معلوم ہونیکی نسبت کم اہمیت نہیں رکھتا قدرتی طور پر پہلے پہل ڈانٹے اور پیٹرارک (Dante, Patrarch) یعنی شعرا اپنے آنا میں مشغول ہوئے اور انھوں نے اپنے حوادث نفس کے مطالعہ کو نہایت لطیف زبان میں بیان کیا ۔

انسیت کوئی محض ادبی میلان یا علم اللسان کا کوئی مخصوص مذہب نہیں تھا بلکہ یہ ایک ہمہ گیر میلان حیات تھا جس کی خصوصیت یہ تھی کہ فطرت انسانی کا بغور مطالعہ کیا جائے اور اسے بنائے عمل قرار دیا جائے ۔

ادب اور زندگی دونوں میں یہ ایک خاص میلان ہے جو گوناگوں صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے کلیسا نے کچھ عرصے تک اس نئی تحریک سے موافقت کا اظہار کیا اور کرسٹی پاپائی سے بھی انسیت حکمرانی کرتی رہی۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ پوپ پائیس دوم (Pius II) نے صلیبی جہاد کا اعلان کر کے ایک طرح سے تہذیب کو بچالیا۔ سقوطِ قسطنطنیہ کے بعد روما ہی اس کے نزدیک ادب کا آخری ملجا و ماوا رہ گیا تھا۔ اور اس نے یونانی وارالسلطنت کے فتح ہو جانے پر غالباً مذہبیت سے زیادہ انسیت کی وجہ سے قائم کیا۔ انسیت کے صفات کچھ غیر معین سے ہیں اس کا مفہوم انکشاف انسانیت ہے لیکن اس انسانیت کا کوئی معین تصور یا اس کے ارتقا کی راہ ابھی تک غیر واضح تھی۔ کچھ عرصے تک ایسا معلوم ہوتا تھا کہ انسانیت اور روایت دوش بدوش چل سکتی ہیں۔ لیکن جلد ہی اس نئی شراب نے پرانے شیشوں کو پھوڑ ڈالا ۔

ہمیں اب یہ بتانا ہے کہ کس طرح اس زمانے کے مفکرین نے انسانیت سے عملی دلچسپی رکھنے کی وجہ سے اس کے متعلق نظریات قائم کرنے یعنی اس کو سمجھنے کی مسلسل کوشش کی۔ ہم ان مساعی کو زیادہ نمایاں طور پر بیان کرینگے جو نفسیات اور اخلاقیات کو دینیات سے رہا کرنے میں کی گئیں ۔

باب سوم

PIETTO POMPONAZZI AND NICOLO MACHIAVELLI)

پومپوناتزی اور ماکیاویلی

ازمنۂ متوسطہ کا فکر مجموعی طور پر ایک بنیاد کہن پر قائم تھا کیونکہ اسکی اساس ارسطو کا فلسفہ تھا جن خیالات کو اس نے تقاضائے اعتقاد کے مطابق بنالیا تھا۔ ارسطو کی لاطینی تاویل کے خلاف نہ صرف قدیم یونانی شارحین تھے جنھوں نے فطریت کے مطابق اسکی تعلیم کی تاویل کی تھی۔ بلکہ عرب شارحین بھی موجود تھے جن میں ابن رشد کا شمار صف اول میں ہوتا ہے جس نے وحدت الوجود کے نقطۂ نظر سے اس کی شرح کی۔ اس مسئلہ میں کہ کہاں تک ارسطو بقائے روح کی تعلیم دیتا ہے شارحین کے یہ تین گروہ مختلف الرائے ہیں یونانی شارحین کے نزدیک ازمنۂ متوسطہ میں جن کی کچھ زیادہ قدر تھی ارسطو فطری ارتقائے روح کی تعلیم دیتا تھا۔ جسمیں روح ادنی مدارج سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتی ہے اس حیثیت سے کہ اعلیٰ ترین مرتبہ بھی فطری حالات سے آزاد نہیں ہے برخلاف اس کے ابن رشد کے پیرو اس کے قائل تھے کہ فکر کی اعلیٰ ترین صورت انسان کے عقل سرمدی میں حصہ لینے سے ممکن ہوسکتی ہے لیکن عقل کل سے یہ بہرہ اندوزی صرف تھوڑے سے عرصہ تک قائم رہتی ہے۔ اور بقاء انفرادی ارواح کو نہیں بلکہ عقل کل کو ہے جس میں ہر ایک روح فکر کے اعلیٰ ترین اعمال میں ایک لمحہ کے لئے حصہ دار ہوجاتی ہے۔ اس کے برخلاف ارسطو کے دینیاتی پیرو (Thomas Aquinas) جن کا سردار تھا اس بات کا دعویٰ کرتے تھے کہ بقائے روح کا اعتقاد روح کی اُس قابلیت کی بنا پر ہے کہ وہ کلیت اور سرمدیت کی شناسا ہوسکتی ہے اور اس کا ارادہ کرسکتی ہے ؛

پومپوناتزی نے اس مختلف فیہ مسئلہ پر اپنے ایک چھوٹے سے قابل تعریف

رسالہ میں بحث کی ہے (De Immortalitate Animi 1516) یہ تصنیف راست طور پر نشأت جدیدہ کے فلسفہ کی تمہید خیال کی جاتی ہے اس تصنیف کو یہ درجہ اس لئے حاصل ہے کہ اُس نے ایک نئے طریقہ سے اس مسئلہ پر بحث کی۔ اُس کا ادعا محض یہ دریافت کرنا ہے کہ حقیقت میں خود ارسطو کا کیا مطلب تھا لیکن ساتھ ہی اس میں اپنا یہ ارادہ ظاہر کرتا ہے کہ میں اس مسئلہ پر عقل فطری کی روشنی میں اور تمام استناد سے آزاد ہوکر بحث کرونگا پومپو ناتزی بطور ایک معلم فلسفہ کے پہلے پاڈوا (Padua) میں اور بعد ازاں بولونا (Bologna) میں بہت مشہور تھا اس کی خانگی حالات کے متعلق کچھ زیادہ معلوم نہیں سنہ ۱۴۶۲ء میں مانٹوا (Mantua) میں پیدا ہوا اور سنہ ۱۵۲۵ء میں بولونا میں وفات پائی۔ وہ بڑا امتاز مناظر اور خطیب تھا۔ اگرچہ اس کی تصانیف میں کوئی خاص ادبی خوبی نظر نہیں آتی ؕ

پومپوناتزی طامس اور ابن رشد دونوں کے خلاف ارسطو کی اس تعلیم پر زور دیتا ہے جو اُس کی طبیعیات میں موجود ہے کہ قانون کے مطابق ارتقائے مسلسل واقع ہوتا ہے جسمیں قدرتی مدارج کے واسطہ کو چھوڑ کر یکدم نئے عالم میں جا پڑنا یا ایسے اُصول کا داخل ہوجانا جو ترقی ماسبق سے بالتبع لازم نہیں آتے محال ہے۔ وہ ان خیالات کو اپنے اُستاد ارسطو سے بھی اور آگے بڑھاتا ہے جس کی تعلیم یہ تھی کہ عقل کی اعلیٰ ترین فعلیت یا عقل فعال کی توجیہ ارتقائے مسلسل سے نہیں ہوسکتی لیکن اس حالت میں اس کو کیا تصور کریں اور اُس کی کیا توجیہ کریں۔ ارسطو نے ہمیں نہیں بتایا اور اس کی اس سکوت ہی سے متخالف تاویلات کی گنجائش نکل آئی پومپوناتزی خود ارسطو ہی کے ایک اُصول متعارفہ سے کہ تمام فکر ایسے تصورات سے پیدا ہوتا ہے جو ابتداءً ادراک حس سے حاصل ہوئے تھے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اعلیٰ ترین فکر بھی فطری اسباب سے آزاد نہیں۔ اب وہ یہ کہتا ہے کہ ارسطو نے روح کی جو یہ تعریف کی ہے کہ وہ جسم کی صورت ہے یا اُس کی حقیقت کاملہ ہے اُس سے یہ ناممکن ہوجاتا ہے کہ روح کے آزادانہ وجود کو تسلیم کرسکیں ؕ

لیکن کیا اس نتیجہ سے اخلاقیات کے لئے کچھ خطرناک نتائج پیدا نہیں ہوتے۔ کیونکہ اس حالت میں فطری انسان کے لئے موت کے بعد جزا و سزا کی اُمید و بیم

محرک کا کام نہیں دے سکتی۔ پومپوناتزی اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ خود یہ جزا و سزا کا مسئلہ اخلاقاً خطرناک ہے کیونکہ یہ انسانوں کو نیکی کی خاطر نیکی کرنے سے روکتا ہے۔ مختلف درجوں میں انسان کی فطرت کا ارتقائے کامل اپنی تسکین اپنے اندر رکھتا ہے۔ علمی اور جمالی ترقی تو مساوی طور پر سب کے لئے ممکن نہیں لیکن ایک ترقی ہے جس سے کوئی شخص خارج نہیں ہو سکتا اور وہ اخلاق ترقی ہے۔ اور اس کا مقصد اور اس کی قیمت خود اس کی ذات میں مضمر ہے خود نیکی ہی نیکی کا اجر ہے اور بدی آپ اپنی سزا ہے۔ اس لحاظ سے انسان خواہ باقی ہو یا فانی موت کا اثر اخلاق پر کچھ نہیں پڑ سکتا۔ اور موت کے بعد ہماری حالت خواہ کچھ ہی ہو ہم کسی وجہ سے یہ جرأت نہیں کر سکتے کہ نیکی کی پیروی کو چھوڑ دیں۔ ان فقروں سے جو اس کی کتاب کے چودھویں باب میں پائے جاتے ہیں۔ ایک طرف تو سقراط کا اعتذار (Apology) یاد آتا ہے اور دوسری طرف وہ سپائنوزا اور کانٹ کے تصور اخلاق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بہت سے انسیئین نے آزاد اخلاق کا تصور پیش کیا تھا لیکن پومپوناتزی کے یہاں یہ تصور ایک خاص اہمیت رکھتا ہے کیونکہ وہ ایک خاص مذہبی مسئلہ کے سلسلہ میں پیش ہوا ہے۔

پومپوناتزی کے نزدیک بقائے روح کا مسئلہ ایک لاینحل مسئلہ ہے اور اسکے انداز خیال میں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ غیر اہم بھی ہے اس لحاظ سے اس کے حل پر کسی حقیقی اخلاقی قدر و قیمت کا انحصار نہیں۔ لیکن ان مسائل میں ضروری امر اس بات کا تعین کرنا ہے کہ ہمارے علم کی رسائی کہاں تک ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ پومپوناتزی کے لئے اس تحقیق کی بڑی غرض یہ ہے کہ ہمارے علم کی فطرت پر اس سے کچھ روشنی پڑتی ہے۔ یہ مسئلہ اُس کے لئے اس علمی تحقیقات کا محرک ہے۔ اُس کے نزدیک ایک حکیم اور ایک مقنن کے نقطۂ نظر میں بڑا فرق ہے۔ مقنن کا کام یہ ہے کہ ایسے محرکات کی تلاش کرے جن سے انسان سیدھے راستہ پر چلیں اور اگر وہ بقائے روح کے اعتقاد کو ایک تربیتی محرک سمجھ کر اس سے کام لیتا ہے تو شاید اس کے لئے جائز بھی ہے۔ لیکن حکیم کو صرف صداقت کی تلاش سے غرض ہے اور امید وبیم کی وجہ سے وہ اس صراط مستقیم سے نہیں ہٹتا پومپوناتزی کہتا ہے کہ اس قسم کا تخالف خود ایک ہی فرد کی فطرت میں بھی پایا جاتا ہے۔ اپنی عقل سے تو وہ خاص مقدمات سے صحیح نتیجہ نکالنا چاہتا ہے اور عقل سے جو نتائج اخذ ہوتے ہیں

وہ انسان کے ارادہ سے آزاد ہیں۔ لیکن اپنے ارادہ اور خواہش سے وہ ایسے اعتقاد پر قائم رہتا ہے جس کے لئے اس کی عقل کوئی دلائل پیش نہیں کر سکتی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ پومپوناتزی ایمان اور علم میں تمیز کرتا ہے۔ اور اسی لئے وہ اس مسئلہ پر آخر تک بحث کر کے کلیسا کے آگے سر تسلیم خم کر دیتا ہے اس سے دو صدی قبل ڈنس سکوٹس (Duns Scotus) مدرس نے یہ تعلیم دی تھی کہ ایک بات فلسفی کے لئے صحیح ہو سکتی ہے درانحالیکہ وہ دینیاتی کے لئے غلط ہے۔ اس کے مقابلہ میں پومپوناتزی کے خیال کو بالاختصار یوں بیان کر سکتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ ایک بات دینیاتی کے لئے صحیح ہو درآنحالیکہ وہ فلسفی کے لئے صحیح نہیں۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ بہ حیثیت ایک فلسفی کے اُس نے ان مسائل کے متعلق ایک غیر جانبدار رویہ اختیار کیا لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس میں شک کریں کہ ایمان اور علم کے مسئلہ کے متعلق وہ صادق الارادہ تھا اور وہ اُسے محض تضحیک اور فریب نہیں سمجھتا تھا۔ وہ ہمیں ایک محقق معلوم ہوتا ہے جو اپنی تحقیقات میں صدق اور سرگرمی سے کام لیتا تھا۔ اُس نے فلسفی کو پرومیتھیوس (Prometheus) سے تشبیہ دی ہے۔ کیونکہ رموز الٰہیہ کو معلوم کرنے کی کوشش میں فکر کی بے تابیاں ہمیشہ اُس کے دل کو بے چین رکھتی ہیں ہو سکتا ہے کہ فلسفی کی عقل اس کے اُس ارادہ سے زیادہ ترقی یافتہ ہے جو ایمان سے اُس کا ربط پیدا کر سکتا ہے تاہم ان دونوں کے دعاوی کو ملحوظ رکھنے میں اس کی کوشش بالکل صادق تھی جس بات کی اس میں کمی نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ اُس نے ارادہ اور ایمان کے باہمی تعلق کی پوری توجیہ نہیں کی۔ وہ صرف اتنا کہنے پر قناعت کرتا ہے کہ ارادہ ایمان کی بنیاد ہے اور اس سے زیادہ کوئی توجیہ پیش نہیں کرتا گو ایسی توجیہ بڑی دلچسپی کا باعث ہوگی۔

اس تصنیف کے علاوہ پومپوناتزی نے سحر پر بھی کچھ لکھا ہے اور اُن واقعات کی نیچرل توجیہ کی بھی کوشش کی ہے جن میں لوگ عام طور پر فوق الفطرت خرق عادت سمجھتے ہیں۔ یہ تصنیف اس لحاظ سے دلچسپ ہے کہ اُس نے اس میں فطری اسباب کے اصول کو پیش کیا ہے گو اُس کے پیش کردہ اسباب جدید خیالات سے مقابلہ کرتے ہوئے توہمات شمار ہونگے۔ مثلاً وہ اکثر ستاروں کے اثر سے محض مظاہر کی توجیہ کرتا ہے اور یہ اثر اُس کے زمانہ میں فوق الفطرت شمار نہیں ہوتا تھا۔ ایک تیسری

تصنیف میں، اس نے جبر واختیار کے مسئلہ پر بحث کی ہے۔ نہایت تیز فہمی سے اُس نے اس مسئلہ کے تناقض کو واضح کیا ہے۔ بہ حیثیت ایک فلسفی کے وہ تجربہ کی شہادت کی طرف توجہ دلاتا ہے اور انسانی ارادہ کی حقیقت کا قائل ہے۔ لیکن یہ کہ اس ارادہ کا الٰہی فعلیت سے کیا تعلق ہے حل کئے بغیر چھوڑ جاتا ہے کیونکہ یہاں بھی علم وایمان کی تمیز میں پناہ لیتا ہے۔

لیکن اس تمیز نے اور جگہ اسکی مدد نہیں کی۔ اُس کی تصانیف وینس (Venice) میں عدالت احتساب کے حکم سے جلا دی گئیں اور اگر (Pope Leo X) پاپا لیو دہم کا ایک کارڈینل اُس کا حامی نہوتا تو غالباً تصانیف کی طرح خود اس کو بھی سپرد نار کیا جاتا۔

بادی النظر میں پومپوناتزی کے ساتھ ماکیاویلی کا نام لینا عجیب معلوم ہوتا۔ اس فلارنسادی سیاست دان کا بظاہر بولونا کی مدرسی سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا تاہم ان دو اہم عصر اہل فکر کے مشترک اعدا اپنے اس خیال میں کچھ بہت غلط نہ تھے کہ یہ دونوں ایک ہی تھیلی کے چٹے بٹے ہیں۔ دونوں اپنے اپنے انداز میں اس بات کے لئے کوشاں تھے کہ فطرت انسان میں زمانۂ ماضی کا سا پھر اعتبار پیدا ہو جائے اور دونوں پر متقدمین کی تصانیف کا بڑا اثر تھا جس طرح پومپوناتزی ارسطو کی فطری نفسیات اور اخلاقیات کو ترقی دینا چاہتا تھا اسی طرح ماکیاویلی بعض اہم باتوں میں یونانی مورخ ولبیوس (Volbius) کے زیر اثر معلوم ہوتا ہے جس کے خیالات خود قدیم تر یونانی مفکرین کے اُس تصور سے اخذ کردہ ہیں جو سلطنتوں کے ارتقاء کے متعلق اُنھوں نے قائم کیا تھا لیکن خود ماکیاویلی کا حالات معاصرانہ کا مشاہدہ جن کے بیچ میں وہ خود زندگی بسر کرتا تھا اس کے لئے متقدمین کے مطالعہ کا محرک ہوا نکولا ماکیاویلی ۱۴۶۹ء میں فلارنس (Florence) میں ایک قدیم اور معزز خاندان میں پیدا ہوا جس نے کبھی بھلے دن بھی دیکھے تھے عنفوان شباب ہی میں اُس نے اپنے شہر کی جمہوری سلطنت میں سیاسی خدمت اختیار کی اور بطور سفیر کے بورجیا پاپا جیولیس دوم شہنشاہ میکس میلین اور بادشاہ لوئی دوازدہم (Pope Julius II, Ceasar Borgia the Emperor Maximilian and King Louis XII.) کی طرف بھیجا گیا

اس سے اُس کو اشخاص واشیار کے متعلق تجربات حاصل کرنے کے لئے بڑے نادر مواقع حاصل ہوئے۔ اس کے خیالات کے ارتقا کے لئے یہ امر بڑا مہلک ثابت ہوا کہ تاریخ اطالیہ کے اس دور غریب اور سازش حسد و بغض اور ظلم کو سیاسی امور میں بڑا دخل تھا۔ اپنی تاریخ فلارنس کی پانچویں کتاب کی تمہید میں اُس نے پندرھویں صدی کی تاریخ اطالیہ کے متعلق خود لکھا ہے کہ اطالوی حکمرانوں کی حکومت نہ عظمت اور نہ شجاعت کے لحاظ سے قابل تعریف ہے اگرچہ ان کی تاریخ اس لحاظ سے قابل غور معلوم ہوتی ہے کہ کس طرح انھوں نے بڑے بڑے عظیم الشان لوگوں کو اپنی کمزور اور بدنظم قوت سے پابزنجیر کر رکھا تھا۔ اُس نے اپنی زندگی کے تجربوں سے بھی نتیجہ نکالا کہ دوراندیشی اور قوت ہی صرف ایسی صفات ہیں جو سیاست داں کے لئے ضروری ہیں۔ وہ خود کوئی بڑا ممتاز سیاست داں معلوم نہیں ہوتا۔ اُس کی عظمت دنیائے فکر میں ہے دنیائے عمل میں نہیں۔ باوجود اس کے جب اُس کو مجبوراً عمل سے فکر کی طرف آنا پڑا تو اُس کو بڑا صدمہ ہوا جب میڈیچی (Medici) نے ۱۵۱۲ء میں ر (Florence) کی آزاد حکومت کو تہ و بالا کر دیا تو ماکیاویلی کو خدمت سے سبکدوش کر دیا گیا اور اس کے بعد جو زمانہ اُس کو مجبوری خلوت میں بسر کرنا پڑا اسی میں اس نے اپنی مشہور کتاب لکھی۔ اگر وہ ان سیاسی مصائب میں اپنا وقار قائم رکھتا تو اُس کی ادبی تصانیف کی سطح زیادہ بلند ہوتی لیکن ہوا یہ کہ اس نے اپنی تصنیف پرنس (Il Prince The book of the Prince) جو اس کے لئے بڑی شہرت کا باعث ہوئی خاص میڈیچی (Medice) کو خوش کرنے کے ارادہ سے لکھی ہا

اس میں شک نہیں کہ اسکو کسی قدر اپنے مقصد میں کامیابی بھی ہوئی لیکن اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ اس نے اس کے اخلاق پر ایک دھبا لگا دیا اور چونکہ وہ صرف ایک خاندان کی سیاسی قوت کو مدنظر رکھتا تھا اُس نے انفرادی مطلق العنانی کو بہت اہمیت دی اور دوسروں کو نظر انداز کرنے کی ترغیب دی۔ اس کے بیانات سے اکثر معلوم ہوتا ہے کہ اسے اس بات کی قطعی کوئی پروا نہیں کہ کسی حکمران کا مقصد کیا ہے یا کیا ہونا چاہیئے اور وہ اس کو اپنا فرض خیال کرتا تھا کہ بادشاہ کا مقصد خواہ کچھ ہی ہو اُس کو پورا کرنے کی تدابیر بتائی جائیں۔ یہ بات نہ صرف اسکی کتاب حکمراں (Prince) سے ظاہر ہے بلکہ اسکی دوسری تصنیف مقالہ (Discorsi) میں بھی جو لوی (Livy) کے

پہلے دس سالوں پہ لکھی گئی ہے اور جو حقیقت میں اس کی سب سے بڑی تصنیف ہے
پائی جاتی ہے۔ اس میں اس نے بتایا ہے کہ جمہوریت کے بانی کو کیا کیا تدابیر اختیار کرنی
چاہئیں اور شاہی کے بانی کو کیا کیا۔ اور چند اشخاص کی مطلق العنان حکومت (Tyranus)
کے بانی کو کیا کیا۔ تاہم یہ یقینی بات ہے کہ ماکیاویل کا ایک بڑا دلی مقصد تھا جو اُس کے
تمام خیالات کا مرکز تھا اس حالت میں بھی جبکہ وہ سیاسی سازشوں میں مبتلا تھا اور اُس
حالت میں بھی جبکہ وہ اپنی مشہور کتاب لکھ رہا تھا یہ بڑا مقصد اطالیہ کی عظمت اور وحدت
تھی۔ یہ امر بھی یقینی ہے کہ ذاتی طور پر وہ ہمیشہ جمہوریت پسند رہا یہ بات اُس کی اُس
نصیحت سے بھی ظاہر ہوتی ہے جو اُس نے فلورنس کے دستور حکومت کے متعلق میڈیچی کو
کی۔ اور آخر میں ایک یہ بات بھی ہے کہ انسانی صحت قوت اور عقل کا ایک نصب العین
ہمیشہ اُس کی نگاہوں کے سامنے پھرتا رہا۔ جو انسانوں کو اُس مذلت سے بلند کرائے جو
اس کو اپنے گرد وپیش نظر آتی تھی اور اس لعنت سے رہا کرے جو ازمنۂ متوسطہ کے
کلیسا نے فطرت انسانی پہ طاری کرائی تھی۔ یہی بات تھی جس نے اُس کا رخ متقدمین کی
طرف پھیرا۔ اور وہ دوسروں سے بھی اُسی طرف رخ کرنے کا تقاضا کرتا رہا۔ گو وہ خود شاعر تھا اور
شاعروں میں زندگی بسر کرتا تھا اور بڑی حد تک ایک عناں گسیختہ لذت پرست تھا تاہم
جمالیاتی نشأت جدیدہ اس کے لئے باعث تسکین نہ تھی ایسے ہی جیسے کہ مذہب
اس کو اعلیٰ ترین مذہب معلوم نہیں ہوتا تھا۔ وہ قوت اور عظمت کی نشأت جدیدہ
کا طالب تھا۔ اپنی کتاب مقالہ (Discorse) کی تمہید میں وہ لکھتا ہے "جب میں
یہ دیکھتا ہوں کہ قدامت کی کس قدر پرستش کیجاتی ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ
لوگ کسی ایک پرانے بت کے ایک ٹکڑے کے لئے بڑی بڑی قیمتیں پیش کرتے ہیں
خواہ اپنے گھروں کی سجاوٹ کے لئے اور خواہ نقل فن میں بطور نمونہ کام دینے کے لئے
اور اہل فن اپنی صنعت کو اُس نمونہ کے مطابق بنانے کے لئے کتنی کتنی کوششیں کرتے
ہیں اور دوسری طرف اس پر غور کرتا ہے کہ قدیم سلطنتوں اور جمہوریتوں کی عظیم الشان
مثالیں جو تاریخ میں ثبت ہیں اور پہلے بادشاہوں سپہ سالاروں شہریوں مقننوں اور
اُن لوگوں کے کارنامے جنھوں نے اپنے ملک کی عظمت و خدمت کے لئے زندگیاں وقف
کر دیں اب محض سامان ستائش ہیں اور کوئی انھیں نقل کرنے کی کوشش نہیں کرتا اور

تقریباً ہر شخص اس سے اس قدر بے پروا ہے کہ قدماء کی نیکیوں کے کوئی آثار ہم میں نہیں ملتے تو اس پر نہایت متعجب اور متفکر ہوتا ہوں"۔

اس کے بلند ترین خیالات میں وہی روح جھلکتی ہے جو میکائیل انجیلو (Michael Angelo) کی بہترین صنعت میں پائی جاتی ہے مگر یہ اس کی بدقسمتی تھی کہ نہایت بلند مقاصد بھی ذرائع کی بوقلمونی اور کثرت میں ناپید ہو جاتے تھے۔ یہ خیال کہ کوئی مقصد خواہ کتنا ہی بلند اور پاکیزہ کیوں نہ ہو جب تک اس کے حصول کے ذرائع نہ ہوں بیکار ہے اس کی طبیعت میں اس قدر گھر کر گیا تھا کہ وہ بالآخر ذرائع میں منہمک ہو کر مقصد کو بھول جاتا تھا اور اس امر کی زیادہ تحقیق ہی نہیں کرتا تھا کہ جن ذرائع کو وہ قابل تعریف سمجھتا ہے ان سے وہ بلند مقاصد حاصل بھی ہو سکتے ہیں یا نہیں جنھیں وہ حقیقت میں ہمیشہ بلند خیال کرتا تھا اسباب و ذرائع کی قوت سے وہ اس درجہ مغلوب ہو گیا تھا کہ آخر میں وہ ذرائع کو فی نفسہ قابل قدر سمجھنے لگا۔ قطع نظر کسی مقصد کے جو ان پر مُہر تصدیق لگا سکے۔ نشاۃ جدید کا ایک سچا نمائندہ ہونے کی حیثیت سے وہ خود نفس قوت کی خاطر ترقی قوت کا پرستار تھا بغیر اس امر کا لحاظ کئے کہ یہ قوت کس سمت میں کام کریگی گو اس کے بہت سے اقوال خالص جمالیاتی نشاۃ جدیدہ کے خلاف ہیں لیکن اس نے خود اس کو ایک ایسے حلقے میں داخل کیا جس میں تمام باتوں کا انحصار اسی پر ہے کہ قوت کا تعین مقصد سے کیا جائے۔

اس معاملے میں اس کی تصانیف خصوصاً حکمران میں جو متناقض خیالات پائے جاتے ہیں اس کے متعلق بہت لوگوں میں غلط فہمی کا باعث ہوئے ہیں یہی تناقض اس کی زندگی کا خاص نقص اور اس کی تقدیر تھی جب ۱۵۲۷ء میں شہنشاہی افواج نے روم کو فتح کیا اور (Medici) میڈیچی پھر نکال دئے گئے تو اس کے ہموطنوں نے دستورِ آزاد کے دوبارہ قائم ہونے پر اُس کی خدمات لینے سے انکار کیا کیونکہ وہ اسے مرتد خیال کرتے تھے۔ اس نے اس کی زندگی کے آخری سال کو نہایت تلخ کر دیا۔ اس کے ایک ہمعصر نے جس پر طرفداری کا الزام نہیں لگا سکتے۔ اس کی وفات کے بعد اس کے متعلق کہا "مجھے یقین ہے کہ اس کی حالت خود اپنے لئے نہایت تکلیف دہ تھی کیونکہ حقیقت میں وہ اکثر لوگوں سے زیادہ حریت پسند تھا مگر یہ خیال اس کے لئے

باعث آزار تھا کہ اس لئے پاپا کلیمنٹ (Pope clement) کے معاملے میں اپنی نیکنامی پر دھبا لگایا۔ اس نے ۱۵۲۷ء میں وفات پائی۔ ؎

قبل مسیحی اور مسیحی اخلاق کا مقابلہ اس کی تمام تصانیف کی تہ میں پایا جاتا ہے (Discorsi) مقالہ میں اس کی غرض قدیم اور جدید واقعات کا مقابلہ کرنا تھا لیکن جہاں اس قسم کا مقابلہ صاف طور پر مذکور نہیں وہاں بھی اس کے تصورات اور طریق بیان سے یہی بات ٹپکتی ہے۔ صرف بیان کر دینے سے اُسے تسلی نہیں ہوتی وہ جدید اور قدیم زندگی کے امتیاز کے اسباب کو بھی تلاش کرنا چاہتا ہے اس لئے اس کو لازماً ازمنۂ متوسطہ اور قدیم زمانے کے تصورات حیات کا بھی مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ اسی لئے ماکیاویلی کو ازمنۂ متوسطہ کا صریح اور واضح مخالف خیال کرنا چاہیئے۔ ؎

ازمنۂ متوسطہ میں مملکت کا یہ فرض خیال کیا جاتا تھا کہ وہ انسانوں کو ان کے اعلیٰ ترین مقصد یعنی سعادتِ اُخروی کے حصول میں مدد دے ایک حکمران سے براہ راست نہیں تو بالواسطہ یہ توقع کی جاتی تھی کہ امن و امان کا ذمہ دار ہونے کی حیثیت سے وہ اس امر میں ممد ہو طامس اکونیاس (Thomas Aquinas) نے تصور مملکت کے قائم کرنے میں یہی راہ اختیار کی ہے لیکن ماکیاویلی قومی مملکت کو فی نفسہ ایک غرض و غایت سمجھتا ہے۔ اس کی اندرونی صحت وقوت اور اس کی بیرونی توسیع و اقتدار مملکت کا لب لباب ہے کوئی نصب العینی مملکت اس کے پیش نظر نہیں وہ مُعیّن اور حقیقی مملکتوں سے بحث کرتا ہے اپنی کتاب حکمران میں وہ کہتا ہے دو چونکہ میرا مقصد انھیں باتوں کو قلمبند کرنا ہے جو سمجھنے والوں کے لئے مفید ہوں اس لئے میں اشیا کی اصل حقیقت کو ان کے وہمی تصور پر ترجیح دیتا ہوں کیونکہ بہت سی ایسی جمہوریتوں اور سلطنتوں کا تصور قائم کیا گیا ہے جو کسی نے نہ دیکھیں نہ سنیں ہماری روزمرہ کی زندگی اور نصب العینی حیات دو اس قدر مختلف چیزیں ہیں کہ جو ایک کو چھوڑ کر دوسری میں داخل ہوتا ہے اس کی نجات کی نسبت اس کی تباہی کا امکان زیادہ ہے کیونکہ جو شخص تمام لوگوں سے نیکی کے معیار کامل کے مطابق سلوک کرنا چاہتا ہے وہ ان لوگوں سے ٹکرا کر تباہ ہو جائیگا جو اس معیار پر عمل نہیں کرتے لہٰذا ایک حکمران کے لئے جو اپنی حیثیت کو قائم رکھنا چاہتا ہے لازمی ہے کہ وہ ہر موقع پر دیکھ لے کہ یہاں نیکی کا استعمال صحیح ہوگا یا نہیں ؎

انھیں خیالات کے موافق لوی (Livy) کے رسالے میں مفصلۂ ذیل فقرے ملتے ہیں "وہ جب ملک کی ہستی معرض خطر میں ہو تو انصاف اور ناانصافی رحم اور ظلم قابل ستائش اور شرمناک فعل" کسی کا اطلاق نہیں ہوتا اور ان میں سے کوئی راہ عمل میں حائل نہیں ہونا چاہیے۔ تمام موانع کو برطرف کر کے صرف وہی راہ اختیار کرنی چاہیے جس سے ملک کا وجود اور اس کی آزادی قائم رہے"۔ جو شخص اخلاق کے عام تصورات سے اپنا دامن نہیں جھاڑ سکتا اس کے لئے انفرادی زندگی ہی درست ہے اور اسے حکمرانی کی جرأت نہیں کرنی چاہیے"۔

یہ واضح طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ ماکیاویلی اس عدل اور پاس آبرو کو جس کی وجہ سے بعض اوقات کسی ضروری سیاسی کارروائی کو روک دینا پڑتا ہے حقیقی خوبیاں سمجھتا ہے یا موہوم نیکیاں۔ کتاب حکمران میں بعض جگہ وہ ایسی صفات کا ذکر کرتا ہے جو نیکیاں معلوم ہوتی ہیں گو بعض اوقات وہ حکمرانوں کی تباہی کا باعث ہوسکتی ہیں۔ وہ اس بڑے مسئلے کے حل کی کوشش نہیں کرتا جو یہاں پیدا ہوتا ہے کہ خانگی حیثیت سے ایک شہری کے اخلاق اور اہل سیاست کے اخلاق میں باہمی تعلق کیا ہے۔ کیا یہاں اصولاً نیکیوں کی دو قسمیں ہوجاتی ہیں کیا ایسی صفت کو جو ایک گروہ زیر بحث کو حصول خیر سے مانع ہو نیکی کہنا اس اصطلاح کا غلط استعمال نہیں؟ ماکیاویلی یہاں اسی ابہام کا مرتکب ہوتا ہے جس کے ارتکاب سے اخلاق کے جدید مخالفین بھی بری نہیں۔ بادی النظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خیر و شر سے ماوراکوئی اصول عمل پیش کرتا ہے لیکن حقیقت میں اس کا مقصد ایک جدید تعین ثمن یا تحدید خیر اور نیک و بد کے تصورات کا ایک جدید اطلاق ہوتا ہے۔

لیکن جب ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ اُس کا جدید تعین ثمن غیر یقینی اور مبہم سا رہتا ہے کیونکہ اس سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ قوت کا اس مقصد سے جس کے حصول میں وہ صرف کیجائے کیا تعلق ہوگا۔ وہ اپنے وجدان طبیعت سے ترقی قوت کا ایسا پرستار تھا کہ اُس مقصد کا خیال بھی اس کے ذہن سے نکلجاتا تھا جسکا ذریعہ ہونے کی وجہ سے قوت قابل قدر ہوسکتی ہے۔ وہ لوگوں کو اس لئے ملامت کرتا ہے کہ وہ کسی قوت کا اظہار نہیں کرتے نہ خیر کے لئے نہ شر کے لئے۔ چھوٹے چھوٹے گناہوں سے تو انکو ڈر نہیں لگتا

لیکن وہ بڑے پیمانہ پر اُن جرموں کے ارتکاب سے گھبراتے ہیں جن کی عظمت اُن کی شرم کو دھو ڈالتی ہے۔ ۱۵۰۵ء میں پاپا جولیس دوم (Pope Julius II) کلیسا کے اعلیٰ ترین عہدہ داروں کے ہمراہ بغیر کسی لشکر کے پروگیا (Progia) میں داخل ہوا تاکہ اس شخص کے مطلق العنان حکمران بوگلیونی (Boglioni) کو گدی سے اُتار دے بوگلیونی کے لئے یہ ایک موقع تھا کہ وہ اس احمقانہ جرات کرنے والے کو مغلوب کرلے اور ایک ہی ضرب میں اپنے جانی دشمن سے رہائی حاصل کرے اس طرح وہ بڑی دولت کا مالک ہوسکتا تھا اور مستقبل کے لئے کلیسا کے حکمرانوں کو ایک مفید سبق پڑھا سکتا تھا کیونکہ بوگلیوں ایک ایسا شخص تھا جو زنا اور قتل اقربا سے نہیں گھبراتا تھا۔ اس نے جو پاپا کو یونہی چھوڑ دیا تو یہ کسی اخلاقی محرک کی وجہ سے نہیں اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان عام طور پر نہ عظیم الشان طور پر شریر ہوسکتے ہیں نہ پورے طور پر نیک۔ اور اسی وجہ سے ایسے جرموں سے دامن بچاتے ہیں جنمیں بڑی عظمت پائی جائے یا شرافت نفس کا اظہار ہو اکیاولی ٔ ہنگی کمزوری اور بزدلی پر حملہ کرتا ہے اور اپنے معاصرین پر انھیں کمزوریوں کا الزام لگاتا ہے جیساکہ اُس کی تاریخ فلارنس سے معلوم ہوتا ہے جب وہ یہ سوال کرتا ہے کہ انسان اپنی قدیم عظمت سے کیوں گر گئے ہیں تو اس کو اس کی وجہ اُنکی تعلیم نظر آتی ہے جس کے اثرات نے اُنکو اپاہج اور مایوس کردیا ہے اور اس تعلیم کا سب سے بڑا تعلق مذہب سے ہے۔ قدماء آبرو عزت نفس قوت وصحت جسم کو پسند کرتے تھے اور قدیم مذاہب ان فانی لوگوں کو جو سپہ سالار رہا اور مقنن ہونے کی وجہ سے شہرت حاصل کرتے تھے الوہیت کا جامہ پہنا دیتے ہیں اُن کے مذہبی رسوم شاندار ہوتے تھے اور اُن میں اکثر خونی قربانیاں ہوتی تھیں جو لازماً لوگوں کے دلوں میں تندی اور درشتی کا میلان پیدا کرتی ہونگی برخلاف اس کے ہمارا مذہب مقصد اعلیٰ کو دوسرے عالم میں جا رکھتا ہے اور اس دنیا کی آرزو کو نظر تحقیر سے دیکھنے کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ عجز اور اتنیا نفس کو بڑی شاندار نیکیاں سمجھتا ہے اور فکر و مراقبہ کی خاموش زندگی کو خارجی امور کی عملی زندگی پر ترجیح دیتا ہے۔ اگر وہ ہم سے قوت کا بھی طالب ہوتا ہے تو قوت فعل کا نہیں بلکہ قوت برداشت کا۔ اس اخلاق نے انسانوں کو کمزور کردیا ہے اور دنیا کو بے دھڑک اور شدت پسند آدمیوں کے سپرد کردیا ہے جن کو یہ معلوم ہوگیا ہے کہ اکثر لوگ بہشت کی امید میں بہ نسبت بدلہ لینے کے

برداشت کرنے پر زیادہ مائل ہیں (Discorsi , II 2)اکیاویلی ساتھ ہی کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ انسانی بزدلی عیسائیت کی غلط تاویل سے پیدا ہوئی ہے۔ لیکن ان الفاظ سے اُس کا یہ مقصد نہیں ہوسکتا کہ وہ عیسائی اخلاق اور قدیم اخلاق کے تمام تخالف کو واپس لیتا ہے اور اُس کا خود جس طرف میلان ہے وہ ظاہر ہے۔ مذہب اس کے نزدیک مقنن کے ہاتھ میں محض ایک ذریعہ اور قانون کے لئے ایک ناگزیر سہارا ہے ایک دانا شخص کو بہت کچھ پہلے ہی سے نظر آجاتا ہے جو عوام الناس کو نظر نہیں آتا۔ اور اس لئے وہ اس پر یقین بھی نہیں رکھتے۔ اس لئے ضروری قوانین کے لئے دیوتاؤں کی مدد لینی پڑتی ہے۔ لائگرگس (Lycurgus) اور سولن کی تاریخ اس حقیقت کی شاہد ہے اور ساونا رولا (Savonarola) نے اپنے ہم وطنوں پر بڑا اقتدار اسی طرح حاصل کیا کہ سچ یا جھوٹ اُن کو اس بات کا یقین تھا کہ اُس کا براہ راست خدا سے تعلق ہے۔ مذہب ایک مستحکم بنیاد ہے جو ایک قوم کے اچھے رسم و رواج اور اس کی وحدت کے تحفظ کے لئے خاص طور پر مفید ہے نوما (Numa) کے مذہبی آئین و قوانین نے سلطنت روما کی عظمت و قوت کی تاسیس میں بڑا حصہ لیا۔ ہر عقلمند حکمران کا فرض ہے کہ وہ قومی مذہب کی حفاظت کرے خواہ وہ اپنے نزدیک اُسے دھوکا ہی سمجھتا ہو۔ (Discorsi, I, 11-12) -

ماکیاویلی مذہب کو کوئی ایسی روحانی قوت نہیں سمجھتا جس کا ارتقا خود اس کے مخصوص قوانین سے ہوتا ہے اور جو ہمیشہ سیاست کی خدمت کے لئے تیار نہ رہے وہ اپنے ہی تلے اندازوں اختیاری مداخلتوں اور حالات کی یکسانیت پر بہت زیادہ بھروسہ رکھتا ہے۔ اور اس امر کو نظر انداز کرتا ہے کہ تاریخ کے اعلیٰ ترین مظاہر اکثر غیر مرئی سرچشموں سے یک بیک پھوٹ پڑے ہیں یہ صحیح ہے کہ اُس نے خود ان کثیر واقعات کو بیان کیا ہے جس کے متعلق کوئی پیش بینی ممکن نہ تھی اور جو خود اس کے زمانہ میں واقع ہوئے اور جن سے یہ یقین پیدا ہوسکتا تھا کہ خدا اور تقدیر تمام اشیاء پر حکمراں ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسانی ارادہ بے قوت ہے۔ خاص سیلاب کے وقت شاید اس کی روک تھام کے لئے کچھ نہیں ہوسکتا لیکن جب طوفان فرو ہو جائے تو ہم نہریں کھود سکتے اور بند بنا سکتے ہیں تاکہ آئندہ ایسی تباہی

واقع ہو۔ تقدیر اُسی جگہ غالب آتی ہے جہاں اس کے سامنے کوئی مخالفت نظر نہ آئے (Il Principe Cap. X) لیکن وہ ان معاملات میں ارادے سے اور غیر ارادے کے تعلقات کو بالکل خارجی سمجھتا ہے۔ یہ ایک سیاست داں جو بڑی بڑی روحانی تحریکات سے بالکل باہر ہے اُس میں اتنی سمجھ ہی نہیں ہوگی کہ وہ نہروں اور بندوں کی صحیح تعمیر میں رہنمائی کر سکے۔ ماکیاویلی اس ضرورت پر بڑا زور دیتا ہے کہ مذہبی اور سیاسی تنظیمات اور سلطنت کے طریقوں کی وقتاً فوقتاً اُصول اولیہ کی طرف رجعت کر کے احیاء ہوتے رہنا چاہیئے۔ مرور ایام سے ایسے اضافے اور تبدیلیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو اُن کی قوت کے اصل ماخذ میں بھی دست اندازی کر سکتی ہیں۔ انھیں حالات میں ہمکو یاد رکھنا چاہیئے کہ اُن کی ابتدا کیسے ہوئی تھی۔ ایسے موقع پر خارجی مصائب سے پیدا ہو سکتے ہیں جیسے گیلک (Gaelic) جنگ کے بعد جب روم کا احیا ہوا۔ یا خاص مستقل تنظیمات بھی ایسی ہو سکتی ہیں جیسے رومانی رہنمایان جمہور (Roman Tribunes) اور محتسب یا لوگوں کے ایسے رہنما جن کی شخصیتیں دوسروں کے لئے مثال کا کام دیں جیسے سینٹ فرانسس اور سینٹ دومینیک (St. Dominic, St. Francis) نے دوبارہ لوگوں کی آنکھوں کے سامنے عیسائیت کا اصلی نمونہ پیش کیا۔ اور کلیسا کو اُس تباہی سے بچایا جو اس پر طاری ہونے والی تھی۔ یہ ماکیاویلی کا ایک نہایت درخشاں خیال ہے لیکن اس کے نظام فکر کے حدود بھی اس سے نمایاں ہوتے ہیں ان تمام واقعات میں سے جو اس کے تجربے میں آئے اُصول حقیقی کے مطابق مذہب کی تجدید سب سے اہم واقعہ تھا یہ تجدید تکرارِ محض نہ تھی اصلاح کلیسا نے ارتقائے روحانی کو نئے راستوں پر ڈال دیا کوئی سیاست داں جو مذہب کو محض ایک ذریعۂ سیاست سمجھتا ہو اور اس کی اصلی قدر و قیمت سے بیگانہ ہو واقعات پر کوئی دیرپا نقش نہیں چھوڑ سکتا۔ وہ اس بات کو نہیں سمجھ سکتا تھا کہ اس تجدید سے بالکل نئی قوتیں معرضِ عمل میں آ سکتی ہیں ماکیاویلی میں اسباب پنہاں کے متعلق کوئی بصیرت نہ تھی نہ صرف باطنی روحانیت بلکہ زندگی کے بہت سے پہلو اس کی نظر سے اوجھل رہے اس کو اس امر کا کوئی اندازہ نہ تھا کہ عملی اغراض مثلاً تجارت کاشتکاری اور علم جبر ثقیل اور ان سے نئے عمرانی طبقوں کا قائم ہو جانا اس قدر ترقی کر گئے ہیں کہ

زمانۂ جدید کی سیاست کے تعین میں ان کا بڑا حصّہ ہے سیاست کو محض پیکارسازش اور تنازع للقوت سمجھنے کی وجہ سے ان تمام عوامل کی طرف سے وہ اندھا تھا۔ اسکی سیاسیات پادرہوا تھی کیونکہ وہ ان تمام بڑے تصورات سے بے تعلق تھی جن کے ذریعے سے تخلیقی قوتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ بہت سے حقیقت پسندوں کی طرح وہ اصل حقیقت کھو بیٹھتا ہے محض اس لئے کے وہ اسے سطح واقعات پر تلاش کرتا ہے۔

یہ بالکل قدرتی امر تھا کہ تاریخ کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے وہ صرف انھیں واقعات پر غور کرتا جن کا مشاہدہ اس کے لئے ممکن تھا یا جسے وہ ممکن سمجھتا تھا۔ اسی طرح پومپوناتزی توہمات کی تنقید میں واقعات کی توجیہ نجوم سے کرتا رہا لیکن فطری اسباب کے اصول کو پیش کرنے کے لئے دونوں قابل تحسین ہیں انھوں نے ایک نئی راہ نکالی اور متاخرین کے لئے اسی راستے پر اور آگے بڑھنا ممکن کر دیا۔ ماکیاویلی خاص طور پر نہ صرف جدید زمانے کی علمی سیاسیات کا بانی ہے بلکہ تقابلی اخلاقیات کا بھی۔ اس نے اجمالاً سمت عمل بتادی باقی یہ بعد کی نسلوں کا کام تھا کہ تفصیلی تحقیقات کریں اور ساتھ ہی اپنے اپ کو ان چٹانوں سے بچائیں جن سے ٹکرا کر اس کا سفینۂ فکر پاش پاش ہوگیا۔

پومپوناتزی اور ماکیاویلی کی وفات کے تھوڑے ہی عرصہ بعد اطالیہ کی آزاد ذہنی زندگی پر ایک مہلک ضرب لگی۔ اس کا نقطۂ انقلاب وہ ہے جب فلورنس دوسری مرتبہ ۱۵۳۰ء میں اپنی آزادی کھو بیٹھا اس پر ایک زبردست ردعمل واقع ہوا اور محکمہ احتساب دینی دوبارہ پروٹسٹنٹ تحریک کی مخالفت کے لئے قائم کیا گیا۔ وہ اطالوی جن کو مذہبی یا علمی خیالات نے نئے راستوں پر ڈال دیا تھا یا شہید کر دئے گئے یا جلا وطن ہو گئے۔ لیکن خاص اسی عہد میں وہ نیا نظریۂ کائنات اور وہ علمی طریقہ پیدا ہوا جو زمانۂ جدید کی ذہنی ترقی میں اطالیہ کا سب سے بڑا کام ہے ہم پہلے یہ دیکھینگے کہ انسان کے متعلق ایک نیا تصور کیسے پیدا ہوا اور ہمیں بہت سے اہم مظاہر پر غور کرنا پڑیگا جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ نشاۃ جدیدہ کے احساسی خیالات اطالیہ کے باہر کس طرح صورت پذیر ہوئے۔

باب چہارم

MICHEL DE MONTAIGNE AND PIERRE CHARRON.

مونٹین اور شارون

(۱)

اس زمانے کا کوئی اور مفکر نشاۃ جدیدہ کے مختلف پہلوؤں کو اتنا صاف اور پورے طور پر واضح نہیں کرتا جتنا مونیٹن (Montaigne) اولاً اس میں وہ مخصوص شخصیت تھی جو سولھویں صدی میں فرانس میں اسی طرح پیدا ہوئی جس طرح اس سے پہلی صدی میں اطالیہ میں سیاسی جھگڑوں اور مذہبی بحثوں سے پیدا ہوئی تھی۔ خصوصاً مذہبی بحثوں نے مونیٹن پر خاص اثر کیا کیونکہ وہ ان کا عینی شاہد تھا۔ علاوہ ازیں سولھویں صدی کے فرانس میں ایک اپنی مخصوص انسیت بھی تھی مونیٹن جنوبی فرانس میں ۱۵۳۳ء میں ایک سربرآوردہ خاندان میں پیدا ہوا۔ اس کی تعلیم و تربیت بہت اچھی طرح سے ہوئی اس نے اطالیہ میں سفر کیا۔ اور اس کے بعد عمر کا اکثر حصہ اپنی جاگیر پہ آزادی سے تلاش ہم میں گذارا وہ اپنے آپ کو اپنے زمانے کی سیاسی اور مذہبی الجھنوں سے بچاتا رہا جنکو وہ بطور ایک ناٹک کے دور ہی سے دیکھتا رہا ہو

اس کی اس خلوت گزینی کی وجہ صرف یہی نہیں تھی کہ فرقہ بندیوں اور تبدیل آرا کے مشاہدے نے اس میں ایک روح تشکیک پیدا کر دی تھی اس کا بڑا باعث اس کی اپنی شخصیت تھی جس کو محفوظ رکھنا چاہتا تھا۔ اس کے مطالعہ کی سب سے بڑی غرض یہی تھی۔ اس کے مضامین (Essais) جن کی پہلی دو جلدیں ۱۵۸۰ء اور

تیسری ۱۵۸۸ء میں شائع ہوئی صورت اور معنی دونوں کے لحاظ سے بالکل شخصی ہیں۔ وہ تمام مضامین سے زیادہ میں خود اپنا مطالعہ کرتا ہوں یہی میری فوق الفطرت مابعد الطبیعیات ہے اور یہی میرا فلسفۂ فطرت ہے" (۱۳-III) اس کتاب میں اسکے مطالعۂ عادات واطوار کے متعلق تفصیلی معلومات ملتے ہیں آزادانہ طور پر لکھی گئی ہے اور اس میں کوئی خاص ترتیب ملحوظ نہیں وہ غور وفکر کو کھیل اور تفریح سمجھتا ہے وہ اپنے خیالات کی باگ ڈھیلی چھوڑ دیتا ہے اور پڑھنے والوں کے سامنے اسی بے ترتیبی سے پیش کر دیتا ہے جس بے ترتیبی سے وہ اس کے دل میں پیدا ہوتے ہیں وہ پہلے دیباچے ہی میں کہہ دیتا ہے کہ میں خود اپنی نسبت لکھنا چاہتا ہوں۔ اور اگر رسم ورواج اس کو اجازت دیتا تو وہ خوشی سے اپنے متعلق اور تفصیل سے لکھتا۔ اپنے مضامین کی تیسری جلد میں اُس نے پہلی دو جلدوں کی نسبت اس سمت میں اور بھی زیادہ آزادی برتی ہے اور کہنہ سالی کے حق آزادی سے فائدہ اٹھایا ہے۔ اپنے اَنا سے اس قسم کی مشغولیت جس میں انسان اپنے آپ کو اپنے خیالات کے حوالہ کر دیتا ہے اور اپنی کیفیات قلب میں مستغرق رہتا ہے جدید زمانہ کے انسانوں کی ایک صفت ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فرد، روایتی مفروضات سے آزاد ہوگیا ہے اور اجتناب سے بے پروا ہوکر اپنی بات خود اپنی فطرت کے حوالہ کر دیتا ہے کہ جدھر چاہے اُس کو لے جائے ؛

اُس کی وسعت مطالعہ خصوصاً ادب قدیم میں حیرت انگیز ہے اُس کی تصانیف میں اقتباسات کثرت سے ہوتے ہیں اور انسانی آراء احساسات اور جذبات کی وضاحت کے لئے وہ بڑی تعداد میں امتیازی خصوصیات کو بیان کرتا ہے علمی معاملات میں ماکیاویلی سے بھی زیادہ طریق تقابل بھی استعمال کر دیا ہے اور جیسے کہ عام طور پر یقین کیا جاتا ہے محض اس لئے نہیں کہ صفات آراء اور میلانات کی کثرت اور بوقلمونی سے ارتیابی نتائج اخذ کرے اس کو انفرادی امتیازات میں دلچسپی ہے اور اُسے ثروت مواد سے بہ حیثیت ایک انسی ہونیکے لطف بھی آتا ہے۔ جس چیز پر وہ فریفتہ ہے وہ صرف دنیائے علم کے باطنی اختلافات نہیں بلکہ علم مظاہر کے لامحدود عالم کا منظر ہے ؛

نہ صرف اس کی انسیت نے بلکہ اس کی انفرادیت نے بھی اس کوشش کا

مخالف بنا دیا کہ تعصب اور ادعائیت سے کسی ایک مسئلہ کو زبردستی منوانا چاہیں۔ اس نے دینیاتی اور فلسفیانہ دونوں قسم کی ادعایت پر حملہ کیا (دیکھو خاص طور پر II, 12) اگر حقائق فوق الفطرت پر ہمارا ایمان راسخ ہو اگر الٰہیت کی ایک کرن ہمارے ظلمت کدۂ ہستی کو چھو بھی جائے تو ہماری زندگی بالکل مختلف ہو جائیگی۔ الٰہی احکام کی اطاعت میں ہمارے تمام تعلقات کی ہیئت بدل جائے اور مذہبی جنگیں غیر شریفانہ جذبات کو اُبھار کر انسان کو انسان کا دشمن نہ بنادیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم الٰہی قوتوں کے نہیں بلکہ رسم وروایت کے پیرو ہوتے ہیں اور اکثر ہمارے جذبات ہمارے ایمان کے محرک ہوتے ہیں۔ مذہبی جنگوں میں خالصاً لوجہ اللہ شاید فوج کا ایک دستہ بھی اکٹھا ہو سکے۔ ان زبردست اثرات سے قطع نظر کرکے بھی یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ ہمارا تصورات قائم کرنے کا ملکہ ہماری فطرت کی حدود سے باہر کسی شے کا تصور ہی نہیں کر سکتا۔ ہم اپنی ہی صفات کو گھٹا بڑھا کر مختلف تصورات قائم کرسکتے ہیں لیکن ان تصورات کے حدود سے باہر نہیں نکل سکتے۔ علاوہ ازیں ہر ہستی کی دلچسپی کا خاص مرکز اس کی اپنی ذات اور فطرت ہوتی ہے اسی لئے ہم خدا کو انسان کی صورت پر قیاس کرتے ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ دنیا میں ہر شے انسانوں کے نفع کے لئے بنائی گئی ہے۔ لیکن کیا حیوانات خدا کو اپنے اوپر قیاس نہ کرتے ہونگے۔ جو شخص خدا کے متعلق کچھ جاننے کا دعویٰ کرتا ہے وہ لازماً اس کو پستی میں لا ڈالتا ہے۔ مذہب کے متعلق تمام قسم کے تصورات میں یہ تصور زیادہ قرین عقل ہے کہ خدا ایک ناقابل فہم قوت ہے۔ وہ خالق ہے اور قیوم ہے۔ وہ خیرِ مطلق اور کمالِ مطلق ہے اور مختلف انسان اُس کو جس صورت سے بھی قیاس کریں اور جس انداز سے بھی اظہار تعظیم کریں وہ اُن کی اطاعت کو خوشی سے قبول کرتا ہے۔ ادعائی مذہب کی اس تردید سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ عقل انسانی کے متعلق لاف زنی کی جائے۔ انسان تمام مخلوقات میں سب سے زیادہ متکبر بھی ہے اور سب سے زیادہ مصیبت زدہ بھی غرور اُس کا ایک پیدائشی مرض ہے وہ اپنے آپ کو دیگر مخلوقات سے بہت بلند سمجھتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ حیوانات اور انسان میں اُتنا فرق نہیں جتنا خیال کیا جاتا ہے اس کے ثبوت میں مونٹیں نے بڑی تفصیل سے جانوروں کے عقل و احساس کے متعلق ثبوت مہیا کئے ہیں۔ اپنے آپ کو باقی مخلوقات سے علیحدہ سمجھنے کی کوئی

وجہ اُسے نظر نہیں آتی۔ انسان کا علم بہت ناقص ہے اُس کے حواس غیر یقینی اور خطا پذیر ہیں۔ ہم کبھی نہیں کہہ سکتے کہ انھوں نے حقیقت کو ہمارے سامنے پیش کیا۔ حواس کو دنیا ایسی ہی معلوم ہوتی ہے جیسی ان کی اپنی فطرت و حالت ہے۔ ادراک حسی میں خارجی اشیاء نہیں بلکہ محض آلات حس کی کیفیت ظاہر ہوتی ہے ؎

حواس پر یقین کرنے کے لئے ہمارے پاس ایک ایسا آلہ ہونا چاہیئے جو ان کی تصدیق و تکذیب کر سکے اور پھر اس آلہ کی جانچ کے لئے ایک اور آلہ ہونا چاہیئے اسی طرح لا انتہا۔ عقل بھی کسی آخری فیصلہ تک نہیں پہنچتی۔ استدلال میں ہر ثبوت خود کسی اور ثبوت کا محتاج ہوتا ہے۔ اور اسی طرح آخر تک یہ سلسلہ چلا چلتا ہے۔ اس کے ساتھ جب اس امر کا بھی اضافہ کریں کہ نفس اور معروض دونوں متواتر بدلتے رہتے ہیں اور کوئی چیز غیر متغیر اور اپنی حالت پر قائم نہیں تو باقی کیا رہتا ہے۔ اختلافات اس کثرت سے ہیں کہ کلی قوانین اور انواع کو قائم کرنے کی کوشش بیکار ہے۔ کوئی کلی قانون افراد اشیا کی کثرت پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ جتنا زیادہ غور کرو اتنا ہی اختلافات نظر آنے لگتے ہیں۔ اور ان اختلافات کو کسی مشترک نقطۂ نظر کے تحت لانے کی کوشش ہم کو اس سے آگاہ کر دیگی کہ ان میں تناقض داخلی موجود ہے اس لئے مقابلہ سے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ اخلاق و قوانین میں بھی متواتر تبدیلیاں اور وسیع اختلافات پائے جاتے ہیں کوئی قدرتی قانون ایسا نہیں بنا سکتے جس پر تمام انسان کاربند ہوں۔ اخلاق زمان و مکان کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ اُس نیکی کے متعلق کیا کہا جائے جو کل تک نیکی شمار ہوتی تھی لیکن آئندہ نیکی شمار نہیں ہوگی اور جو دریا کو عبور کرنے پر دوسرے ملک میں جرم قرار دیجاتی ہے۔ کیا سچائی بھی پہاڑیوں میں محدود ہو کر سچائی رہتی ہے اور اُن کے اُس پار وہی سچائی جھوٹ ہو جاتی ہے۔ تشکیک ہی انسان کا آخری ملجا و ماوا ہے لیکن سچ کو بھی پورے طور تک یقینی نہیں سمجھنا چاہیئے ہمیں یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ ہم کچھ نہیں جانتے بلکہ استفہامی انداز میں اظہار حیرت کرنا چاہیئے "میں کیا جانتا ہوں" اس تمام انداز فکر کی وجہ سے تشکیک کو مونٹین کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس ارتیاب کو اُسکے فکر کا آخری نتیجہ خیال کیا جاتا ہے پاسکل کی رائے بھی اسکے متعلق یہی ہے لیکن اس سے مونٹین کے تصور حیات کے ان اساسی اصول پر کوئی زد نہیں پڑتی جو اُسکے تمام فکر کا محور ہے اور جسکی بنا پر اُس نے زندگی کا ایک تخیل

قائم کیا ہے۔ لیکن مونٹین نے جو ایک لاابالی طرز بیان کا عادی ہے اپنے تصور زندگی کو خالص فلسفیانہ کیوں ادا کرتا۔ اُس کا آخری نتیجہ مذاہب کا حیرت انگیز اختلاف یا تشکیک یا انفرادیت نہیں۔ تمام اشیاء کی تہ میں اس کو ایک لامحدود زندگی نظر آتی ہے فطرت کی عظمت اور لامحدودیت کا قائل ہے جس سے اشیاء برآمد ہوتی ہیں اور جس کی قوت ایک خاص طریقہ سے ہر مخلوق میں صورت پذیر ہوتی ہے کو

اس طرح مونٹین غرور علم پر حملہ کرنے پر قناعت نہیں کرتا وہ اس میں یہانتک مبالغہ کرتا ہے کہ جہالت کی مداحی پر اتر آتا ہے کیونکہ جہالت ہی اور فطرت پوری قوت اور آزادی سے ہماری رہنمائی کر سکتی ہے جبکہ علم و فن اس کے مزاحم نہیں ہوتے تاہم جہالت سے اس کی مراد بے فکر و بے تربیت خلائے طبیعت نہیں بلکہ وہ لاعلمی مراد ہے جو انسان میں اپنی عقل کے حدود کے سمجھ جانے سے پیدا ہوتی ہے دروازے کو کھٹکھٹانے ہی سے معلوم ہو سکتا ہے کہ دروازہ بند ہے اس کو چھوئے بغیر اس کے سامنے کھڑے رہنے سے یقینی طور پر کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ مسدود ہے یا نہیں لاعلمی صرف ایک اچھے سر کے لئے اچھا تکیہ بن سکتی ہے چھوٹے اور بڑے تمام امور میں فطرت کا تصور مونٹین کے لئے بہت اہمیت رکھتا ہے۔ مثلاً مرض کے مسئلہ میں وہ اطبا کا مخالف ہے کیونکہ وہ فطرت کی قوتوں کا مصرفانہ استعمال کرتے ہیں اور اس کے خاص اعمال کے ارتقا کو روک دیتے ہیں۔ ہر ہستی کی طرح بیماری بھی کچھ عرصہ ترقی کرنے کے بعد خود فنا ہو جاتی ہے اس کے عمل میں دخل دینا بے کار ہے ہمیں چاہئے کہ فطرت کو اس کی اپنی حالت پر چھوڑ دیں وہ معاملے کو ہم سے زیادہ سمجھتی ہے ہمیں فطرت کے فرمان کے سامنے سر تسلیم خم کرنا چاہئے۔ کائنات کی ہم آہنگی کی طرح ہماری زندگی بھی اضداد پر مشتمل ہے بیماری اور موت صحت اور زندگی اسی نغمے کے اونچے نیچے سُر ہیں۔ تعلیم کے مسئلے میں بھی وہ فطرت کو آزاد چھوڑنے کا قائل ہے تعلیم کو احساس اور اخلاق کی ترقی کا ذریعہ سمجھنا چاہئے اور تجربۂ زندگی تصرف ذات کی بہترین درسگاہ ہے۔ فطرت کے تصور پر زور دیتے ہوئے وہ اپنی تشکیک کو پس پشت ڈال دیتا ہے۔ معاملات کو غلط معیار پر جانچنے سے بچنے کی صرف یہی ترکیب ہے کہ ہم اپنی عظمت مدار اور فطرت کو ہمیشہ لگاہوں

کے سامنے دیکھیں۔ وہ ہمارے سامنے ایسی عام اور مسلسل کثرت اور تنوع پیش کرتی ہے جس میں ہم خود اور وہ تمام اشیاء جنھیں ہم عظیم الشان سمجھتے ہیں ناچیز معلوم ہوتی ہیں یہ نظارہ عظمت و تنوع بے وجہ تنگ دائرے قائم کرنے سے مانع ہوگا رواداری اس طرح پیدا ہوسکتی ہے مذہب کے متعلق ہم مونٹین کا آخری فیصلہ بیان کرچکے ہیں کہ ہستی نامعلوم کی پرستش مختلف اقوام مختلف طریقوں سے کرتی ہیں سب کو اس میں آزادی ہونی چاہئے۔ اور یہی خیال اس کی قدامت پرستی کی بنیاد ہے۔ وہ کہتا ہے "نئے طریقے مجھے اچھے معلوم نہیں ہوتے خواہ وہ کسی صورت میں پیش ہوں۔ یہ میں جانتا ہوں کہ مروجہ قوانین ہمیشہ معقول نہیں ہوتے مگر قوانین کے صائب ہونیکا مدار ان کی صداقت پر نہیں بلکہ اس امر پر ہے کہ وہ قوانین ہیں۔ قانون محض قانون ہونے کی وجہ سے واجب تعظیم ہے یہی اس کی مطلق العنانی کی اساس ہے۔ رواج دنیا کا بادشاہ ہے۔ ضمیر بھی ایسی چیز کا پابند ہے جس کی تعظیم کا وہ عادی ہے اور عادت کو ترک کرنا باعث الم ہوتا ہے دانا انسان کی روح اپنے باطن میں آزاد ہونی چاہئے لیکن خارجی امور میں مروجہ قوانین اور رسم و رواج کی پابندی لازمی ہے ان کا نعم البدل پیش کرنے کی کوشش کرنا ایک احمقانہ ادعا ہے۔ اگرچہ مونٹین نے اسے ان الفاظ میں بیان نہیں کیا لیکن اس کے خیالات میں یہ یقین مضمر ہے کہ رسم و رواج فطرت کے مظاہر ہیں اس لحاظ سے اس کی قدامت پرستی اس کے ایمان بالفطرت کا ایک جزو ہے گو خود اس کے اصول کے مطابق جدید بھی فطرت کا ایسا ہی مظہر ہے جیسا کہ قدیم ؟

مونٹین کی سب سے پہلی امتیازی خصوصیت جس کا ہم ذکر کرچکے ہیں یعنی اس کی انفرادیت بھی اسی تصور فطرت پر قائم ہے۔ اگر ہر شخص اپنی طبیعت کی کیفیات کا بغور مطالعہ کرے تو اس کو معلوم ہوگا کہ اس کی ایک خاص فطرت اور خاص انداز اور سیرت غالب ہے جو خارجی اثرات کی مزاحم ہوتی ہے اور اس کو ناموزوں جذبات سے محفوظ رکھتی ہے۔ اس سیرت کا جوہر ناقابل تغیر ہوتا ہے۔ یہ ہوسکتا ہے کہ میں کسی اور سیرت کا آرزومند ہوں اور اپنی سیرت سے متنفر ہوں اور اسے ملعون سمجھوں لیکن جو بات میری فطرت کی بیخ و بنیاد میں موجود ہے اس سے پشیمان ہونا بیکار ہے

کیونکہ پشیمانی اسی امر کے متعلق مفید ہو سکتی ہے جنہیں بدل سکیں۔ اسی بصیرت آمرہ کے ذریعے سے فطرت ہر فرد سے ایک مخصوص تعلق رکھتی ہے پھر کسی راہبر کار سے ساختہ اس لئے ہر شخص کے متعلق اس کی مخصوص بصیرت کو مدنظر رکھتے ہوئے کوئی رائے قائم کرنی چاہیئے، مونٹین افراد کی مخصوص فطرت کے حقوق کو بھی ملحوظ رکھتا ہے اور کلیت کے حقوق کو بھی کلیسا ہر فرد میں تبدیلی کامل اور احیائے مطلق چاہتا ہے۔ مگر مونٹین تبدیلی مطلق کو ناممکن سمجھتا ہے۔ اگر توبہ سے مراد اس قسم کی تبدیلی ہے وہ توبہ کی حقیقت ہی کا منکر ہے۔ توبہ وہیں ممکن ہے جہاں انسان کی طبیعت میں کوئی ایسا اصول ہو جو عمل بد کے پوری طرح واضح ہو جانے پر اکھڑ سکے عقل سب قسم کے افکار کا علاج کر لیتی ہے اور ہر قسم کے رنج کو کم کر دیتی ہے مگر پشیمانی کی تکلیف اس سے پیدا ہوتی ہے اور یہ تمام آلام سے زیادہ شدید ہے کیونکہ یہ ہمارے باطن سے تعلق رکھتی ہے جیسے کہ بخار کی سردی اور گرمی باطنی ہونے کی وجہ سے باہر کی سردی اور گرمی سے زیادہ تکلیف دہ ہوتی ہے۔ اسی طرح جب ہم نیکی کر لیتے ہیں اور ہمارا ضمیر مطمئن ہوتا ہے تو ہمیں ایک باطنی تسکین اور شریفانہ غرور کا احساس ہوتا ہے۔ مونٹین کے نزدیک دوسروں کی تعریف کو نیک اعمال کا اجر سمجھنا گویا کی بنیاد ریت پر قائم کرنا ہے۔ خاصکر اس کے زمانے میں جبکہ عوام کا کسی شخص کو پسند کرنا ایک بری علامت تھی۔ ہر شخص کے پاس ایک باطنی کسوٹی ہونی چاہیئے جس سے وہ اپنے اعمال کو جانچ سکے "مجھ کو خود ہی اپنے اعمال کا محتسب ہونا چاہیئے دوسرے تیری فطرت کو اتنا نہیں دیکھ سکتے جتنا تیرے فن کو" خود ہمارے ہمسائے بھی قرب کی وجہ سے ہمارے متعلق غیروں کی نسبت مختلف رائے رکھتے ہیں۔ ہماری فطرت کے متعلق زیادہ بصیرت رکھنے کی وجہ سے ان کو معلوم ہو سکتا ہے کہ ہمارے درخشاں ظاہری اعمال پانی کی وہ صاف دھاریں ہیں جو دلدل سے نکل رہی ہیں۔ خارجی اعمال سے انسان کے باطن کے متعلق کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے (Essais iii)۔

یہ کسوٹی کیسے بنتی اور انسان کی طبیعت کے جذبہ حکمراں سے اس کا تعلق ہے۔ مانٹین نے بالتفصیل بیان نہیں کیا۔ اور اس امر میں بعد میں آنے والوں کے لئے ایک بڑا مسئلہ چھوڑ گیا۔ علمی معاملات میں تو اس نے ایک اچھے دماغ کی یہ

تعریف کی ہے تو وہ اپنی لاعلمی میں فطرت کے آگے سر تسلیم خم کر دیتا ہے۔ لیکن عملی زندگی میں وہ ہر بات فطرت کے حوالہ نہیں کر دیتا کسی فرد کی فطرت اپنی خاص سیرت کو تاثل اور ارادہ کی مدد سے ڈھالتی ہے اور صرف توجہ اور محنت ہی سے انسان کی مخصوص سیرت کو مسخ ہونے سے بچا سکتی ہے۔ مانٹین پوری طرح جانتا ہے کہ وہ خود کسی بڑے شجاعانہ ارادہ کا مالک نہیں ہے۔ اپنے متعلق اس کی رائے ہے کہ اگر اس میں کوئی نیکی ہے تو محض خوبی تقدیر سے اپنے اختیار سے پیدا کردہ نہیں وہ اس بات کے لئے شکر گذار ہے کہ وہ ایک اچھے خاندان میں پیدا ہوا اور اچھی تعلیم پائی وہ اکثر برائیوں سے خصوصاً ظلم سے قدرتی طور پر متنفر تھا۔ مگر وہ یہ نہیں بتاتا کہ اگر اُسکو خوش قسمتی سے ایسی اچھی طبیعت نہ ملی ہوتی تو اُس کا کیا حال ہوتا طبیعت کی باطنی پیکار اور خلش کو وہ برداشت نہیں کر سکتا۔ عقل ہمیشہ اُس کی طبیعت پر قابض رہنا چاہتی ہے مگر اکثر یہی ہوتا ہے کہ جن جذبات کی وہ اصلاح نہیں کر سکتی اُن کی آلودگی سے اپنے آپ کو بچاتی ہے۔ با ایں ہمہ اُس کا ایمان تھا کہ اعلیٰ ترین لذت نیکی ہی سے وابستہ ہے۔ پیکار باطن محض ایک عبوری حالت ہے ادنیٰ درجہ کی لذتیں ہنگامی اور ناپائدار ہوتی ہیں اور اُن کے بعد اکثر طبیعت کو پشیمانی ہوتی ہے۔ وہ تسکین کامل جو حسی لذات اور عقل کے احکام کو پورا کرنے کی تکلیف وہ کشمکش دونوں سے دور ہے صرف اُسی کو میسر ہو سکتی ہے جس کی سیرت باطنی اچھے اعمال میں صورت پذیر ہوتی ہے ایک ایسی سیرت کا پیدا ہو جانا جس میں طبیعت میں کوئی کشمکش باقی نہ رہے مانٹین کے نزدیک بلند ترین مقصد حیات ہے۔ اپنے متعلق اُسے معلوم ہے کہ اُسکا شمار نہ اُن لوگوں میں ہے جو بہادرانہ طور پر جد وجہد کرتے ہیں اور نہ اُن میں جو ہر قسم کی پیکار سے بلند ہو جاتے ہیں لیکن وہ بہادر روحوں کی عظمت کا مداح ہے۔ اُس کی اپنی کمزوری اُسے دوسروں کی قوت کی طرف سے اندھا نہیں کرتی۔ گو وہ خود زمین پر رینگتا ہے۔ مگر وہ دوسروں کی بلند پروازی کو بھی دیکھ سکتا ہے۔ تاہم وہ اسے کوئی معمولی بات نہیں سمجھتا کہ ایک ایسے زمانہ میں جبکہ نیکی محض ایک اسم بے مسمیٰ رہ گئی تھی۔ اس میں اخلاقی رائے قائم کرنے کی قوت باقی تھی ہو

مانٹین نے تصور فطرت کی تائید متقدمین کے انداز میں کی ہے لیکن اُس نے

اس تصور کو یونانی مفکرین کی نسبت بہت زیادہ وسیع کر دیا۔ انفرادیت کے تصور کے ساتھ اس کا گہرا تعلق قائم کر کے وہ فطرت کے تصور کو لامحدود کر دیتا ہے۔ اگر مانٹین فطرت کو انسانوں کی مصنوعی زندگی کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے تو وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ یہ غلط ہے کہ انسان صرف چند مخصوص طریقوں کو صحیح سمجھے اور فطرت کی ثروت کو نظر انداز کر دے جو اور انداز کے مظاہر بھی پیدا کر سکتی ہے اور اس لئے بھی کہ لوگ محض شخصیتوں کی خاص زندگی کے متعلق سختی برتتے ہیں حالانکہ اپنی شخصیت کے ارتقا کا ان کو ایسا ہی حق ہے جیسا کسی اور کو۔ لامحدودیت اور انفرادیت کے متعلق ان خیالات کی وضاحت کرنا مستقبل کا کام ہے۔ مانٹین کی تشکیک غیر معمولی قوت مشاہدہ اور انسیتی علم نے اس کے لئے وہ آزادیٔ نفس اور ذرائع پیدا کر دئے تھے جو ان تصورات کی اہمیت کو جتلانے کے لئے ضروری تھے۔ اس کی تشکیک نے جو حقیقت میں آزادیٔ فکر کے حق کا ادعا تھا اُسے مصنوعی حدود کو توڑنے کی ترغیب دی اور اُس کے وسیع تجربہ اور علم نے اُس کو یہ بتایا کہ ان حدود کے پرے کچھ ایسے انداز بھی موجود ہیں جن میں لامحدود فطرت نے اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے۔

مونٹین نے ۱۵۹۲ء میں وفات پائی۔ اس قسم کے ہنکر کو پیرو کیسے مل سکتے تھے اس کا فکر بالکل ذاتی تھا اس کی طبیعت میں کچھ ایسے عناصر یکجا ہو گئے تھے جو اس ترکیب میں اور طبائع میں نہیں پائے جاتے۔ صرف ایک ہی شخص ہے جو قریب قریب اس کا پیرو ہے اور جس نے اس کے خیالات کو مرتب کیا گو اس میں اس نے مونٹین کی دنیائے فکر کے صرف ایک ہی پہلو پر نظر رکھی ہے لیکن اس پہلو کے نہایت اہم ہونے میں کوئی شک نہیں۔ پیر شارون (Pierre Charron) کے فلسفیانہ خیالات کا ماخذ مونٹین ہے۔ وہ ۱۵۴۱ء میں پیرس میں پیدا ہوا پہلے قانونی وکالت کرتا رہا لیکن بعد میں پادری ہو گیا اور وعظ کہنا شروع کیا اور کیتھولک مذہب کی حمایت میں پروٹسٹنٹوں اور آزاد خیال لوگوں کے خلاف لکھتا رہا ان تصانیف میں سب سے زیادہ قابل لحاظ وہ کتاب ہے جس کا عنوان (De la Sagesse) (متعلق بہ عقل) ہے جو ۱۶۰۰ء میں یعنی اس کی وفات سے تین سال پیشتر شائع ہوئی جس میں اس نے اسی اساسی خیال کی

پوری طرح حمایت کی ہے جو ہمیں پومیونازی مکیاویلی اور مونٹین میں ملتا ہے یہ کہ اخلاقیات اور سیاسیات کی بنا فطرت انسانی پر قائم ہونی چاہئے۔ اس نے اس لاعلمی پر بہت زور دیا ہے جو حقیقی علم ذات سے پیدا ہوتی ہے بغور مطالعہ کرنے سے ہمیں انسان کی عظمت کا بھی اندازہ ہوتا ہے اور ذلت کا بھی۔ عقل فطری تمام اشیاء کا معیار نہیں ہو سکتی اسلئے ہم کو کلیسا کی قدیم تعلیم پر قائم رہنا چاہئے اور نئے عقائد میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے۔ شیردن بھی مونٹین کی طرح اصول ارتیاب سے قدامت پرستی کا افتتاح کرتا ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس نے مذہب اور اخلاق کے باہمی تعلق پر بھی بحث کی ہے جس پر مونٹین نے کچھ نہیں کہا۔ مذہب اور اخلاق دوش بدوش چلتے ہیں لیکن ان کو ایک دوسرے کے ساتھ مخلوط نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ان کے سرچشمے الگ الگ ہیں نیکی کا انحصار مذہب پر نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اس طرح نیکی ایک عرضی چیز رہ جاتی ہے اور فطرت صحیحہ کا سرچشمہ اس کا ماخذ نہیں رہتا۔ شیردن لکھتا ہے "میں چاہتا ہوں کہ آدمی نیک ہو۔ خواہ جنت اور دوزخ کا وجود نہ بھی ہو۔ کسی شخص کا یہ کہنا کس قدر قابل نفرت معلوم ہوتا ہے کہ اگر میں عیسائی نہ ہوتا یا مجھے خوف عذاب نہ ہوتا تو میں یوں کرتا میں چاہتا ہوں کہ تو اس لئے نیک ہو کہ یہ فطرت اور عقل کا تقاضا ہے اور تمام کائنات عقل جس کا ایک جزو ہے یوں ہی چاہتی ہے اور اسی لئے کہ تجھے اپنے جوہر اور اپنے مقصد حیات کے خلاف عمل نہیں کرنا چاہئے اس کا نتیجہ خواہ کچھ ہی ہو۔ اس طرح جب اخلاق کی بنیاد مستحکم ہو جائے تو مذہب کی تعمیر اس پر قائم ہو سکتی ہے لیکن اس کے برعکس مذہب کو اخلاق کی بنیاد قرار دینے سے اچھے نتائج پیدا نہیں ہوتے"

اس طرح اخلاقیات کی آزادی کا اعتراف ایک کیتھولک پادری کی زبان سے تعجب خیز معلوم ہوتا ہے یہ ایک نفسیاتی معمہ ہے کہ شیردن جو تھوڑا عرصہ قبل ایک جوشیلا کیتھولک پادری تھا اس خیال کی طرف کس طرح آیا۔ اس سے کم از کم اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اس زمانے میں اس سمت کی طرف ایک زبردست میلان پایا جاتا تھا۔

باب پنجم

لڈوویکوس وائیوس (Ludovicus Vives)

نشاۃ جدیدہ میں انسان سے تعلق رکھنے والی ہر بات کی نسبت جس قدر دلچسپی پیدا ہو گئی تھی اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ مظاہر نفسی کا علمی مطالعہ چاہئے۔ اگرچہ نفسیاتی اغراض اور نفسیاتی توجیہات تمام مذکورۂ بالا مفکرین کے خیالات کا جزو اہم ہیں تاہم دور رس فلسفیانہ مسائل سے علیحدہ اس کی کوئی مستقل حیثیت قائم نہیں ہوئی تھی علاوہ ازیں اس زمانے میں نفسیاتی مطالعہ محض نظری تھا اگر کوئی شخص اس زمانے کی خالص نفسیات کا نمائندہ شمار ہو سکتا ہے تو وہ لڈوویکوس وائیوس ہے جو ہسپانیہ کا باشندہ تھا وہ ایک خاموش طالب علم ایک سرگرم انسی اور ایرسمس (Erasmus) ساکن روٹرڈم کا دوست اور پیرو تھا نفسیات اور درسیات میں اس کی خاص اہمیت ہے وہ ۱۴۹۲ء میں ولنسیا (Valencia) میں پیدا ہوا پیرس میں تعلیم پائی اور تادم مرگ ۱۵۴۰ء تک بروکس میں رہا کچھ عرصے تک وہ ہنری ہشتم شاہ انگلستان کی لڑکی کا اتالیق رہا۔ لیکن طلاق کے جھگڑے کی وجہ سے انگریزی دربار سے اس کے تعلقات منقطع ہو گئے۔

وائیوس ایک سچا کیتھولک تھا لیکن اپنے صلح پسند اور صحیح انداز فکر کی وجہ سے اس نے ۱۵۲۲ء میں ایک آزادانہ خط (Pope Hadrian VI) پاپا ہیڈرین کے نام لکھا جس میں اس نے یہ خواہش ظاہر کی کہ ایک مجلس عامہ منعقد کی جائے جو اس امر کا فیصلہ کرے کہ پرہیزگاری اور اخلاق کے لئے کون کون سے عقائد لازمی ہیں اور کن کن

مسائل کے متعلق آزادانہ تحقیقات جائز ہو سکتی ہے تاکہ کلیسا کے اندر مہلک اختلافات باقی نہ رہیں۔ بعد ازاں وہ رواداری اور عیسائیت کی آزادانہ تاویل کی حمایت کرتا رہا درسیات کے لحاظ سے اپنے زمانے کے لئے وہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ تعلیم کے متعلق بہت سے عمدہ خیالات جن کو بعد میں (Jesuits) جیسوئٹس نے عملی جامہ پہنایا حقیقت میں وائیوس ہی کا نتیجۂ فکر تھے اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ لویولا (Loyole) سے اس کی ملاقات تھی۔ لسانیاتی تنقید اور درسیاتی مسائل میں اس کا شغف اس امر کا محرک ہوا کہ وہ عام حیثیت سے علمی طریقے کی جانچ کرے۔ وہ چاہتا ہے کہ تجربے کو تمام علم کی بنیاد قرار دیا جائے نفسیات کے دائرے میں اس نے خود اس تقاضے کو پورا کرنے کی کوشش کی اس لحاظ سے اسے جدید تجربی نفسیات کا بانی کہہ سکتے ہیں اپنے دیگر معاصرین کی طرح وہ زمانۂ قدیم کے کثیر سواد علمی سے فائدہ اٹھاتا ہے لیکن اپنے تجربے سے ہر بات کی تصدیق کرنا چاہتا ہے اسکی کتاب (De Anima et Vita Brügge 1538) میں بہت سے طبع زاد خیالات پائے جاتے ہیں ذہنی مظاہر خصوصاً جذبات کے متعلق اس کا بیان اب بھی مفید ہے اس کی کتاب نے سولھویں سترھویں صدی کے نفسیاتی مسائل پر بہت بڑا اثر ڈالا۔

وائیوس کا تجربی نقطۂ نظر اس کی کتاب (De Anima) کے جزو اول کے اس حصے میں خاص طور پر واضح ہوتا ہے جس کا عنوان ہے روح کیا شے ہے ان مشکلات کی طرف توجہ دلانے کے بعد جو اس سوال کے جواب میں پیش آتی ہیں وہ کہتا ہے کہ حقیقت میں ہمارا منشا اس سوال سے یہ نہیں ہوتا کہ روح ہے کیا۔ بلکہ ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ اس کی فعلیت کیا ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ اپنے نفس کا علم حاصل کرو اس سے مراد ماہیت روح نہیں بلکہ وظائف روح کا علم ہے۔ اس لئے یہاں نہایت تیقن سے اس ادعا کو پیش کیا ہے کہ علم کا تعلق صرف مظاہر نفس سے ہے اور ماہیت روح کے متعلق ظنی نظریات سے اسے سروکار نہیں۔

وائیوس نے ہر جگہ اس نقطۂ نظر کو نباہا ہے اور اس انداز بیان میں محض اظہار کیفیت ہوتا ہے اس میں اس ٹھوکر سے بچنا دشوار تھا کہ بہت سی باتیں جن کو وہ تجربے کی بنا پر ثابت شدہ سمجھتا تھا بعد کی تنقید نے اسے غلط ثابت کیا مگر باوجود اس کے

دائیوس نے خالص نفسیاتی نقطۂ نظر کو ایک طرف طبی اور دینیاتی نقاط نظر سے الگ کر دیا جن کے ساتھ وہ ابھی تک مخلوط چلا آتا تھا اور دوسری طرف طبیعیات سے علیحدہ کر دیا۔ اس امتیاز میں ڈیکارٹس نے بعد میں اور بھی وضاحت پیدا کر دی ڈیکارٹس دائیوس کا جتنی مرتبہ ذکر کرتا ہے اس سے بہت زیادہ وہ اس کا منت کش ہے ؎ جیسا خود اس کی کتاب کے عنوان ہی سے مترشح ہوتا ہے وہ روح اور زندگی کے تصورات میں بہت قریبی تعلق سمجھتا ہے وہ روح کو زندگی کی اصل قرار دیتا ہے نہ صرف شعوری بلکہ تمام عضوی زندگی وہ مظاہر حیات کی ادنیٰ صورتوں کو اعلیٰ صورتوں کی بنیاد سمجھتا ہے اس کی نفسیات عضوی نفسیات ہے جو حد ممکنہ تک مظاہر نفسی کے عضویاتی پہلو کو بھی واضح کرنا چاہتی ہے۔ وہ قدرتی طور پر اپنے زمانے ہی کی عضویات سے کام لیتا ہے۔ علم کو دماغ کی طرف منسوب کر کے وہ ارسطاطالیسی گروہ سے اپنی آزادیٔ تحقیق کا ثبوت دیتا ہے ابھی تک ایسے پیروان ارسطو موجود تھے جو یہ کہتے تھے کہ اعصاب کا مرکز دماغ نہیں بلکہ دل ہے گو متاخرین یونانی اہل تشریح نے اسکو ثابت کر دیا تھا لیکن دائیوس کے نزدیک زندگی کی قوت کا مرکز دل ہی ہے جس میں زندگی کی ابتدائی اور انتہائی علامتیں محسوس ہوتی ہیں اور جس کے عمل کی رکاوٹ اور روانی کا اظہار جذبات میں ہوتا ہے رواقیین اور جالینوس کی تعلیم کے مطابق وائیوس کا یہ خیال تھا کہ دماغ میں ایک ہوائے لطیف بھری ہوئی ہے۔ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ شعوری کیفیات اس ہوا کے ارتعاش سے وابستہ ہیں لیکن وائیوس نے اس مسئلے پر کچھ زیادہ بحث نہیں کی وائیوس نے اس کی کچھ تعیین نہیں کی کہ اس روح کا جس کی فعلیت دماغ میں ہے اس روح سے کیا تعلق ہے جس کی فعلیت قلب میں ہے۔ اس کے نزدیک کہ خدا براہ راست صرف انسانی ارواح کو پیدا کرتا ہے پودوں اور جانوروں کی روحیں (یعنی اصل حیات عضوی اور حیات حسی) مادے کی قوت سے پیدا ہوتی ہیں۔ روح انسانی کے خیالات اور تمنائیں محدودیت اور عالم حواس میں تسکین نہیں پاتیں بلکہ ایک لامحدود معروض تلاش کرتی ہیں اس سے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ روح کی اصل الٰہی ہے کیونکہ علت اور معلول میں مطابقت کا ہونا لازمی ہے یہاں پر وائیوس ایک پکا روحی معلوم ہوتا ہے اس کے مذہبی مفروضات سے لازماً یہی توقع ہو سکتی تھی اس نکتے کے متعلق بھی وہ متاخرین

کے لئے بڑے وزنی مسائل چھوڑ گیا ہے۔ اس کی نفسیات محض مظاہرِ ذہنی کے بیان تک محدود ہے اس میکانکی اصول کا دریافت کرنا بعد کی تحقیقات کے لئے محفوظ رہا جس کے ذریعے سے ایک مظہر سے دوسرے مظہر کی طرف عبور کر سکتے ہیں ؎

باب ششم

اطالیہ کی انسیت ایک طرح کی ذہنی امرائیت تھی۔ اس کی بڑی اہمیت یہ تھی کہ اس نے ایک آزاد علمی زندگی کی بنا ڈالی لیکن اس نے اس طرف توجہ نہ کی کہ وسیع حلقوں میں انسانی زندگی پر کیا گذر رہی ہے اس نے کلیسائے مملکت اور حیات ملت کو ان کی اپنی حالت پر چھوڑ دیا اور اپنی تمام توجہ علمی اور جذباتی مسائل پر صرف کی خود میکیاویلی بھی اس سے مستثنےٰ نہیں گو قومی اور سیاسی مسائل میں اسے غیر معمولی انہماک تھا لیکن اس کی اصلی غرض یہ تھی کہ حکمراں کی ترقی قوت کے ذرائع پر غور کرے عمرانی زندگی کے حالات اور اس کی پنہاں قوتوں کی طرف اس نے کوئی توجہ نہ کی۔ اطالیہ کی سیاسی آزادی کے ساتھ انسیت کا بھی خاتمہ ہو گیا لیکن سیاسی آزادی کو کھو دینا اور مملکت میں کسی قومی زندگی کا پیدا نہ ہونا بھی انسیت ہی کا قصور تھا اشیاء کی وسعت اور گہرائی کو مطالعہ کرنے کی وجہ سے اس کا تخیل انسانیت کے متعلق نہایت تنگ رہ گیا اسی خوف کی وجہ سے اس نے مذہبی مسئلہ کو حل کئے بغیر برطرف کر دیا شمالی اقوام نے جن میں نشاۃ جدیدہ اتنی آب و تاب سے ظاہر نہیں ہوئی اپنی آزادی کو باطنی گہرائی اور بیرونی وسعت میں زیادہ ترقی دی۔ اصلاح کلیسا کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ اس نے مذہبی مسئلے سے چشم پوشی نہیں کی بلکہ بہادری سے روبرو ہو کر اس پر حملہ کیا اور مذہب کے حلقے میں بھی اسی شخصیت کے اصول کا اعلان کیا جس کا اعلان انسیت فکر کے دوسرے حلقوں میں پہلے کر چکی تھی اصلاح کلیسا میں نشاۃ جدیدہ کے اصول کا اطلاق مذہب پر کیا گیا لیکن میرا مطلب اس سے

یہ نہیں ہے کہ لوتھر اور زونگلی (Luther,Zwingli) نے پہلے ان خیالات کو قبول کیا اور پھر ان کو مذہب پر عاید کیا ان کی شخصیت کی عظمت کا راز اسی میں ہے کہ انھوں نے انھی خیالات کو اپنے تجربہ حیات میں سے پیدا کیا اور ان کو ایک نئی صورت میں پیش کیا ان کا یہ دعوی تھا کہ زندگی کا بلا واسطہ ذاتی تجربہ مذہب کی حقیقی بنیاد ہے اور اس بنیاد پر قائم ہو کر انھوں نے کلیسا اور ازمنۂ متوسطہ کی دینیات کی مخالفت کی انسان کی باطنی قوتیں مصنوعی حدود و قیود سے آزاد ہو گئیں۔ بقول مکیاویلی کے عیسائیت اپنی اصل پر واپس آگئی اگرچہ لوتھر نے عیسائیت کی صورت اولیہ کو نظر تنقید سے نہیں دیکھا لیکن پال کے جواز بالایمان کے مسئلے کو اپنی تحریک کی بنیاد قرار دینے میں اس نے ایک بڑی اہم شے پر ہاتھ ڈالا مسیح کے ساتھ ایک گہرا شخصی اتحاد پیدا کر کے انسان خارجی حالات سے آزاد ہو جاتا ہے اس لئے اپنے اس خیال کو خاص طور پر وضاحت سے اپنی کتاب (Von der Freiheit eines Christen-Menschen، 1520) ایک عیسائی انسان کی آزادی میں پیش کیا ہے اگر ان باطنی تعلقات میں جن پر انسان کی تقدیر کا مدار ہے وہ تمام خارجی حکومت واستبداد سے آزاد ہو سکتا ہے تو لازماً یہ آزادی اس کی زندگی کے دوسرے پہلوؤں پر بھی اپنا اثر کریگی۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ لوتھر کی اصلاح کلیسا نے لوگوں کے دلوں میں مختلف قسم کے خیالات کو ابھارا کلیسا سے برسرپیکار ہونے میں لوتھر انسان کی فطرت کا حامی اور وکیل ہو گیا کلیسا کے خلاف اس نے کنیسے اور مملکت کی آزادی کی تعلیم دی اور جواز بالایمان کے مسئلے کی قدرتی نتیجے کے طور پر اس نے کیتھولک مذہب کے خلاف جو رہبانیت کو ارفع زندگی سمجھتا تھا سادہ انسانی زندگی کے جذبات اور محرکات پر زور دیا گو کلیسا اس کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ تاہم عملی طور پر لوتھر فطری انسانی اغراض سے کوئی بڑا تعلق پیدا نہ کر سکا مسئلۂ ایمان کی وجہ سے خصوصاً جوانی میں سائنس کو وہ شبہ کی نظر سے دیکھتا تھا اور جمہوری زندگی میں وہ انفعالی اطاعت کے اصول پر کاربند تھا۔ اپنی تصنیف "ایک عیسائی شخص کی آزادی" میں وہ اپنے خیالات کو دو حصّوں میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلے حصے میں وہ یہ بتاتا ہے کہ کس طرح ایک عیسائی باطن میں آزاد ہوتا ہے لیکن وہ اس آزادی کی پوری ترقی کو آخرت میں رکھتا ہے اور عیسائی کی خارجی زندگی کے متعلق کہتا ہے کہ

عیسائی ایک نہایت کار آمد نوکر اور ہر شخص کا مطیع ہوتا ہے باطن اور خارجی زندگی کی اس دورنگی کی وجہ سے لوتھر کی تعلیم روحانی اور سیاسی ترقی پر وہ اثر نہ ڈال سکی جس کی توقع اس کے بانی کی زبردست شخصیت کی وجہ سے ہو سکتی تھی۔ اس نے مذہبی اور انسانی زندگی کو اسی طرح پہلو بہ پہلو رکھ دیا جیسے اتوار کے ساتھ کام کا دن دوش بدوش ہوتا ہے لیکن کوئی حقیقی اندرونی رابطہ ان میں پیدا نہیں کیا۔ ایمان اور علم کے درمیان بھی وہ کوئی شیرازہ بندی نہ کر سکا ورمز ہیں لوتھر انجیل اور بدیہی دلائل کی ضرورت پر قائم رہا لیکن ان دو اصولوں کا باہمی تعلق واضح نہ ہوا اور لوتھری جماعت نے جو مدرسیت پیدا کی وہ ازمنۂ متوسطہ کی مدرسیت سے کم لطیف اور زیادہ تنگ دل تھی ؎

لوتھر کے ساتھ ایک شخص تھا جس نے خاموش سرگرمی سے اصلاح کلیسا اور نشاۃ جدیدہ کے خیالات کو متحد کرنے کی کوشش (Philipp Melanchthon) فلپ میلنگٹن معلم المانیہ، لوتھر کے مقابلے میں پروٹسٹنٹ مذہب کے عقلی پہلو کا بہتر نمائندہ تھا وہ صرف دینیاتی ہی نہیں تھا بلکہ لسانیاتی اور فلسفی بھی تھا اس کو جو بڑا صدمہ تھا کہ لوتھر اور اس کے پیرو ان تمام لوگوں کو ملعون سمجھتے ہیں جن کا احیا فی المسیحیت نہیں ہوا تو یہ صرف اس لئے نہیں تھا کہ یہ اس کے رحیمانہ تصور انسانیت کے خلاف تھا بلکہ اس کی ایک یہ وجہ بھی تھی کہ مصنفین متقدمین جو قبل مسیحیت گذرے ہیں اُن پر زد پڑتی تھی۔ جامعہ وٹمبرگ (Wittenberg) میں وہ نہ صرف دینیات بلکہ فلسفۂ نفسیات، منطق، مناظرہ، اخلاقیات وغیرہ پر درس دیتا رہا یہ درس اپنے حُسن بیان اور ادب قدیم کے متعلق وسعتِ معلومات کے لحاظ سے ممتاز ہیں۔ اس کی سب سے دلچسپ تصنیف اخلاقیات ہے اپنے فلسفۂ طبیعی میں اس نے کوپرنیکی علم کی مخالفت کی اور نفسیات میں وہ وائیوس سے مقابلہ نہیں کر سکتا جس کی تصنیف بھی اسی زمانے میں شائع ہوئی اس کی اخلاقیات کے لئے اس کا قانون فطری کا مسئلہ بہت اہم تھا اس مسئلے میں وہ سِسِرو کے بیان کردہ فلسفۂ رواقیت سے بہت متاثر ہوا گو اس کا انحصار پولوس کے اس قول پر بھی تھا کہ قانون قلب انسانی میں لکھا ہوا ہے۔ تمام استدلال اور حساب اور سائنس کے اصول اولیہ اور ہر اخلاقی تصدیق کی بنا کچھ ایسے تصورات ہیں جو باطنی اور حضوری ہیں اور جو بلاشبہ خدا نے دلوں پر ثبت کر رکھے ہیں لہٰذا یہ کوئی اتفاقی امر نہیں کہ علم اور اخلاق نوع انسان

میں کبھی مفقود نہیں ہوئے۔ میلنکٹن نے اس مسئلہ پر کچھ (Liber de Anima) اور کچھ (Erotemata dialectices) میں بحث کی ہے۔ اس فطری نوامیس زوال آدم سے کسی قدر ظلمت آگئی اس لئے ضروری ہوگیا کہ اساس اخلاق کو بصورت احکام عشرہ کی صورت میں انسان کے سامنے پیش کیا جائے۔ تمام مصلحین کلیسا کا یہی خیال تھا کہ احکام عشرہ اور فطری قانون اخلاق کا موضوع ایک ہی ہے۔ لوتھر اور کالون دونوں میں یہی خیال پایا جاتا ہے اور ازمنۂ متوسطہ کے آغاز تک اس کے آثار ملتے ہیں اس مسئلے سے جس کو میلنکٹن نے دوبارہ زندہ کیا یہ واضح ہوگیا کہ انسان عقل سلیم سے انھیں نتائج پر پہنچ رہا ہے جو وحی عہد عتیق توریت و زبور وغیرہ میں پائے جاتے ہیں۔ گو میلنکٹن نے قانون فطرت کی ایک آزادانہ اور عقلی حیثیت قائم کی اور یہی قانون اس کے لئے تمام اخلاق اور نظریات حقوق کی اساس ہے تاہم اس کے دینیاتی مفروضات سے یہ لازم آتا ہے کہ اس اصول پر قائم کردہ اخلاقی زندگی کو صرف خارجی اور عمرانی زندگی سے تعلق ہوسکتا ہے اور روح کے باطنی ہیجانات تک اس کی رسائی نہیں ہوسکتی اس لئے فلسفۂ اخلاق کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ اخلاقی اعمال کے متعلق ان تمام نصائح کا علم جو عقل کو فطرت انسانی کے مطابق اور حیات عمرانی کے لئے ضروری معلوم ہوں اور علمی طور پر ان کے ماخذ کے دریافت کرنے کی کوشش ہے۔ اس مصلح کے خیال کے مطابق روح کی زندگی کی گہرائیاں فطرت انسانی کے مطابق ہونے سے نہیں بلکہ فوق الفطرت اثرات سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ خدا کی وحدانیت کے خیال تک ہم محض فلسفے سے بھی پہنچ سکتے ہیں اور فلسفے سے ہم کو یہ بھی معلوم ہوسکتا ہے کہ اس کی عبادت کرنی چاہئے اور خیر و شر میں جو فرق ہے وہ خدا کی مرضی سے پیدا ہوتا ہے احکام عشرہ میں سے پہلے تین بھی باقی سات کی طرح اخلاقی ہی ہیں لیکن خدا کے ساتھ حقیقی اور براہ راست تعلق فلسفے کے حدود سے باہر ہے۔ اس سے ہمیں معلوم ہوسکتا ہے کہ احکام عشرہ اور اخلاقی قانون کو مرادف سمجھنا ایک غلطی تھی کیونکہ میلنکٹن کا یہ مطلب تو نہیں ہوسکتا تھا کہ عہد عتیق کی مذہبیت میں خدا سے بلاواسطہ تعلق نہیں پایا جاتا۔ علاوہ ازیں ان دونو کو مرادف سمجھنا اس دینیاتی تعصب پر بھی دلالت کرتا ہے کہ انسان کے متعلق ہر اساسی بات مذہب کے بغیر متصور نہیں ہوسکتی۔ میلنکٹن

انسانی زندگی کو قانون اور عمرانیت سمجھتا تھا۔ ہم اس الٰہی میں بھی ظاہر اور باطن کے قدیم تضاد سے دوچار ہوتے ہیں تاہم اس کا یہ خیال کہ خارجی تعلقات میں انسانی زندگی کو عقلی قوانین کے مطابق مرتب کر سکتے ہیں بڑا اہم ہے۔ اس کے بعد قانونی اور تمام جمہوری زندگی کا ارتقا خالص انسانی اصولوں کے مطابق آزادانہ طور پر ہو سکتا تھا۔
میلنگٹن کے پیرووں نے اس آزادی پر استاد کی نسبت کہیں زیادہ زور دیا ڈینش دینیاتی (Niels Hemmingsen) نیلز ہیمنگسن نے جو معلم ڈینمارک کہلاتا تھا جس طرح میلنگٹن کو معلم المانیہ کہتے تھے اور جسے موخر الذکر سے شرف تلمذ بھی حاصل تھا اپنی کتاب (De lege naturae apodietica Methodus) میں قانون ۱۵۶۲ء فطرت کی خالص علمی تبیین کا طالب ہے اپنی تصنیف کے آخر میں اس نے خود لکھا ہے کہ میں نے عمداً تمام دینیاتی توجیہات سے پرہیز کیا ہے تاکہ پوری طرح واضح ہو سکے کہ بے ہدایت ثبوت عقل کی رسائی کہاں تک ہو سکتی ہے وہ جادۂ تحقیق پر چلکر قانون فطرت کا واضح علم حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے سچا قانون وہی ہے جس کا مدار صرف حکمرانوں اور قاضیوں کی قوت و استناد پر ہی نہیں بلکہ مستحکم و لازم حقائق پر مبنی ہے اور یہ استحکام ولزوم قانون کی ماہیت اور مقصد ہی میں ملسکتا ہے اخلاق اور صداقت اور صائب اور غلط کی تمیز کے تخم انسان کی فطرت ہی میں پائے جاتے ہیں اگر انسان صحیح معنوں میں قانون چاہتا ہے تو اس کو یہی ذرائع اختیار کرنے چاہئیں۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کی فطرت میں ایک حسی عنصر ہے اور ایک عقلی، اور اگ حسی کے پیدا کردہ حیوانی جذبات عقل کے ماتحت رہنے چاہئیں کیونکہ عقل ہی انسان کی فطرت کا قانون ہے۔ سچائی کا علم اور نیکی کا عمل انسان کی زندگی کا مقصد ہے۔ روحانی زندگی خانگی اور جمہوری دونوں زندگیوں سے بالاتر ہے کیونکہ زندگی کا سب سے بڑا مقصد اطاعت الٰہی ہے یہاں پر محض فطری قوتیں کام نہیں دیتیں کیونکہ بغیر وحی کے کوئی شخص نہیں جا نسکتا کہ صحیح طور پر خدا کی عبادت کس طرح کی جائے لیکن فطری قانون کے علم کے لئے وحی لازمی نہیں یہ درست ہے کہ ہیمنگسن بھی میلنکٹن کی طرح احکام عشرہ کو قانون فطرت کا ملخص سمجھتا ہے لیکن قانون فطرت کو ثابت کر چکنے کے بعد اس نے یہ تحقیقات شروع کی کہ وہ کہاں تک احکام عشرہ کے مطابق ہے۔ اس نے ترقی کی راہ میں ایک قدم

آگے کی طرف اٹھایا ہے اخلاقیات اور مسئلۂ حقوق دونوں قانون فطرت ہونے کی وجہ سے دینیات سے آزاد ہو گئے اور کسی فوق الفطرت سند پر منحصر نہ رہے کو لیکن اس مقام پر لوتھر کی تحریک کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ خاص خاص مقننین مثلاً اولڈن ڈورف (Oldandorf) اور ونکلر (Winkler) اس آزادی کے پوری طرح قائل تھے لیکن اخلاقیات اور حقوق کی پوری آزادی کے لئے جن خارجی اور باطنی خیالات کی ضرورت تھی وہ صرف اصلاح شدہ ممالک میں پائے جاتے تھے۔ زونگلی اور کالون میں باطنی آزادی اور ظاہری پابندی کا وہ امتیاز نہیں پایا جاتا جس کو قائم رکھنا لوتھر کے پیرو اپنے لئے ضروری سمجھتے تھے لوتھر کے پیرووں سے بہت زیادہ ان لوگوں نے استناد کے اصول کو رد کیا۔ جس کو تقدیر نے آزاد کر دیا ہے اسے تمام روحانی اور دنیاوی معاملات میں خود اختیاری حاصل ہونی چاہئے زونگلی ایک روشن اور قوی فطرت رکھنے والا شخص تھا جس میں ایک مصلح کی سچائی ایک مفکر کے توافق فکر ایک جمہوریت پسند کی حریت سیاست کے تقاضے اور ایک انسی کی سلف پرستی کے دوش بدوش پائی جاتی ہے اس لئے قانونی اور مذہبی دونوں زندگیوں کے متعلق حکومت خود اختیاری کی حمایت کی گو کالون میں وہ وسعت اور وہ خداداد قابلیت نہیں تھی لیکن اس نے اس کام کو جاری رکھا۔ سولھویں اور سترھویں صدی میں فرانس ہالینڈ بلجیم ڈنمارک اور انگلستان میں بڑے بڑے جھگڑوں کی تہ میں جن سے جدید زمانے کی قانونی مذہبی اور علمی آزادی پیدا ہوئی۔ انھیں لوگوں کے خیالات کام کر رہے تھے جدید مملکت اور جدید علم اسی کشمکش کا رہین منت ہے جو کام زنانہ پن اور علمی امرائیت کی وجہ سے اطالوی انسیت سے نہ ہو سکا اور جو کام لوتھر کی تحریک سچائی اور اطاعت پر بزدلانہ طور پر زور دینے سے نہ کر سکی اس کام کو سوئزلینڈ کے مصلحین کے پیرووں نے عقلی ہتھیاروں سے اور تلواروں سے انجام دیا۔

تاہم یہاں بھی پیشتر اس کے کہ اعتقادات کی وہ زنجیریں جس میں اصلاح شدہ کلیسا بھی دوسروں کی طرح گرفتار تھا اور جو اپنی تحریک کو جکڑنے میں مصروف تھیں ٹوٹ سکیں ایک بڑی جد و جہد اور پیکار کی ضرورت تھی لیکن اس امر کی اہمیت کچھ کم نہیں تھی کہ یہ کلیسا ظاہر و باطن کے باہمی تعلق کے متعلق ایسا متعصب نہیں تھا اور باطنی

شخصی زندگی اور دوسرے انسانی اغراض میں اس نے کوئی حد فاصل قائم نہیں کر رکھی تھی۔ اسی وجہ سے اصلاح کلیسا کو قبول کرنے والے ممالک فلسفۂ جدید کا گہوارہ بن گئے۔ جب الطالبہ جو اس کا پہلا گہوارہ تھا رجعت کی قوتوں سے اپنی آزادی کھو بیٹھا۔ اس طرح قانون فطرت کا جدید مسئلہ جس پر ہماری صدی تک تمام سیاسی اور عمرانی اصلاحات کا مدار رہا ہے انھیں ممالک سے قوت حاصل کرتا ہے۔ بلجیم ہالینڈ اور فرانس کی مذہبی جنگیں مع اُس سیاسی لٹریچر کے جو ان کی وجہ سے پیدا ہوا آزادی جمہور کے خیال کی ترقی اور کلیسا کے مقابلہ میں مملکت کی آزادی کے لئے بہت اہم تھا مذہبی آزادی کی جنگ قانون آزادی کی جنگ سے بہت گہرا تعلق رکھتی تھی۔ اس بات کا دعویٰ بڑے زور شور سے کیا گیا کہ رعایا کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے قانونی نمائندوں کی وساطت سے بادشاہ کی مزاحمت کر سکے اور انتہائی ضرورت کے وقت ایسے بادشاہ کو تخت سے بھی اتار سکے جو حقوق جمہور کی پائمالی کرتا ہو۔ مفصلۂ ذیل قضیہ اصول اولی قرار دیا گیا تمام فرماں روائی ایک حکمراں کو تفویض کی جاتی ہے لیکن اس شرط پر کہ وہ خاص فرائض کو ادا کرے۔ اس طرح سے جمہور کے حق فرمانروائی کا اعلان کیا گیا اور یہ فرض کیا گیا کہ جمہور اور حکومت کے درمیان ایک معاہدہ ہے اور جمہوری قوانین کے متعلق تمام تحقیقات اسی بناء پر ہونے لگیں۔ معاہدہ کے نظریہ سے ازمنۂ متوسطہ میں بھی کلیسا اور مملکت کی پیکاریں میں کام لیا گیا تھا۔ جبکہ کلیسا تفوق کا دعویٰ دار تھا اس بات کی یاد کہ سلطنت روما کا ماخذ رومانی جمہوریت اور ساتھ ہی یہ خیال کہ فطرت کا ایک ایسا بہشتی زمانہ بھی گزر چکا ہے جبکہ نہ قانون تھا نہ مملکت اس نظریہ کو پیدا کرنے میں ممد ہوئے۔ اب لوگوں نے اس نظریہ کو حکمرانوں کے خلاف استعمال کیا حالانکہ ازمنۂ متوسطہ میں حکمرانوں نے یہ ہتھیار کلیسا کے خلاف استعمال کیا تھا۔ بہت سے پروٹسٹنٹ جمہوریین نے جنکی صف اول میں ہابرٹ لانگوب (Habert Languеb) فرانسوا ہورمن (Francois Horman) کا شمار ہوتا ہے۔ اسی خیال کو اپنی مناظرانہ تصانیف کی بنا قرار دیا۔ لیکن کیتھولک خیال کے حامیوں نے بھی اس سے کام لیا۔ مثلاً جب کبھی کسی بادشاہ کی حکومت ملحدانہ یا لےپروا ہوتی تھی تو جمہور کے حقوق کے حوالہ سے جو ان کو معاہدۂ اصل سے حاصل ہیں اُس سے بازپرس ہوتی تھی۔ بہت سے (Jesuit) جسویٹ مصنفین نے جن میں سے اکثر بڑے

نیکوئرس اور صاحب ہمت لوگ تھے اس مسئلہ پر اسی حیثیت سے بحث کی ہے۔ کلیسا کا یہ دعوی تھا کہ صرف وہی ایک ایسی ملت ہے جس کی بنیاد آسمانی ہے اور مملکت محض ایک دنیاوی چیز ہے جسمانی اور علمی جنگوں نے اُن محبان وطن کو جو مملکت کو فرقوں کی جنگ سے بچانا چاہتے تھے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ حیات مملکت کے اُن اسباب پر نگاہیں جمائیں جو مذہبی جھگڑوں سے آزاد ہو فرانس میں ہیوگینوٹ (Huguenots) اور لگوسٹ (Liguists) کے خلاف ایک گروہ پیدا ہوا جو اہل سیاست کہلاتا تھا اس کے خیالات کو جین بوڈن (Jean Bodin) نے اپنی تصنیف جمہوریہ (La Republique) میں جو ۱۵۷۶ء میں شائع ہوئی ادبی جامہ پہنایا۔ یہ غیر معمولی شخص جس کے توہم کو دیکھتے ہوئے ازمنۂ متوسطہ کا تاریک ترین زمانہ یاد آتا ہے درآنحالیکہ اُس کے سیاسی اور تاریخی خیالات اپنے زمانہ سے بہت آگے تھے ایک فرانسیسی مقنن تھا۔ جو ایک زمانہ تک ہنری سوم کی نظروں میں مقبول رہا لیکن بعد ازاں بادشاہ کے خلاف عوام الناس کے حقوق کی حمایت کرنے کی وجہ سے معتوب ہو گیا۔ کچھ عرصہ تک ڈیوک اف النوال (Duce of Alencon) سے اُس کا بہت تعلق رہا جو اہل سیاست کا سردار تھا اور بعد ازاں وہ ان لوگوں میں تھا جو ہنری چہارم کے ساتھ وابستہ ہو گئے جبکہ اُس نے تمام مذہبی فرقوں کے ساتھ رواداری کا اعلان کر کے خانگی جنگوں کا خاتمہ کر دیا۔ لیکن نانٹیز (Nantes) کے آئین سے دو برس پہلے اُس کا انتقال ہو گیا۔ نظریۂ حقوق کی تاریخ میں اس کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اُس نے صاف اور باقاعدہ طور پر تصور فرماں روائی کی تشریح کی۔ اس نے فرماں روائی اور حکومت میں ایک بین فرق قائم کر دیا ہے

فرمانروائی اعلیٰ ترین قوت کے مرادف نہیں ہے کیونکہ بعض اوقات منتقل اور تقسیم بھی ہو سکتی ہے لیکن فرمانروائی تقسیم نہیں ہو سکتی جسطرح خدا اگر ہستی مطلق ہے تو بہت سے خداؤں اور دیوتاؤں کا وجود ناممکن ہے۔ اسی طرح ایک مملکت میں بہت سے فرماں روا نہیں ہو سکتے بوڈن (Bodin) طرز مملکت اور طرز حکومت میں ایک فرق پیدا کرتا ہے۔ مملکت کی مختلف صورتوں کا تعین اس سے ہوتا ہے کہ فرماں روائی کسے حاصل ہے۔ فرماں روائی کی علامتیں مفصلۂ ذیل ہیں قانون سازی کی قوت صلح و جنگ کے اعلان کا حق، معاف کرنے کی قوت اور اعلیٰ ترین عہدہ داروں کے تقرر کی قوت ہو سکتا ہے کہ قوت فرمانروائی تمام قوم کو حاصل ہو یا

طبقۂ امرا کو یا ایک بادشاہ کو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ صورت حکومت شاہی ہو ورانحالیکہ صورت مملکت جمہوری ہے۔ یہ اسوقت ہوتا ہے جبکہ تمام قوم ملکہ بادشاہ کو منتخب کرتی ہے تو اُن پروٹسٹنٹوں اور کیتھولکوں کے خلاف جو شاہی مطلق کے مخالف تھے (Bodin) نے فرماں روائی مطلق کے تصور پر بہت زور دیا مگر اس وجہ سے وہ حقوق جمہور کا مخالف نہیں۔ قوت فرمانروائی اخلاقی اور فطری دونوں قوانین کے ماتحت ہے۔ وہ شخصی ملکیت کے حقوق کو منسوخ نہیں کر سکتی اس لئے محصولات نہیں لے سکتی (Bodin) نے یہ نہیں دیکھا کہ محصولات لگانیکی قوت کے بغیر آئین بنانے کی قوت زیادہ دن تک قائم نہیں رہ سکتی اور جب اُس نے محصولات لگانے کی قوت کو جمہور سے منسوب کر دیا تو اُس نے حقیقت میں قوت فرمانروائی اُن کے حوالہ کر دی اور اس طرح مملکت کے مختلف طریقوں میں جو فرق تھا ناپید ہو گیا اور صرف طرز حکومت کا فرق باقی رہ گیا۔ اُس کے تصور فرمانروائی کا یہ نتیجہ اُس کے تابعین نے اخذ کیا کہ

بوڈن کے نظریہ مملکت میں یہ امر قابل توجہ ہے کہ اُس نے کنبہ اور چھوٹی چھوٹی جمعیتوں پر بہت زور دیا۔ وہ چاہتا ہے کہ ان کی آزادی اور خصوصیت طبع کو محفوظ رکھنا چاہیئے اور ترقی دینی چاہیئے جہاں تک یہ بات مملکت کے فرائض کے ساتھ چل سکے۔ فطرت انسانی کے مختلف شعبوں کو وہ خوب سمجھتا اور ان کی قدر کرتا ہے۔ اور میاکیویلی پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ کبھی علم سیاست کی گہرائیوں تک نہیں پہنچا بوجہ اپنے اس تعین کے کہ ظلم کا فن لطیف سیاست کا جوہر ہے (Bodin) نے خاصکر اپنی چھوٹی سی تصنیف میں جو طریق تاریخ پر لکھی ہے۔ نظریہ حقوق کے لئے تقابلی اور تاریخی طریقہ کی اہمیت کو بتایا ہے۔ وہ کہتا ہے وہ قانون کلی کا بڑا حصہ تاریخ ہے اور قوانین سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقوام کا رسم و رواج کیا ہے۔ مملکت کی بنا کیا ہے اُس کی راہ ترقی اُس کی مختلف صورتیں اُس کے انقلابات اور اس کا زوال کیسے واقع ہوتا ہے ان تمام باتوں کو مدنظر رکھ کر قوانین کا صحیح اندازہ ہو سکتا ہے اس کا خیال ہے کہ اس طریقہ سے عہد زریں کا یقین ہمارے دل سے نکل جائیگا۔ اور ہمارے اپنے زمانہ کے مقابلہ میں وہ عہد زریں عہد آہنی معلوم ہوگا۔ ترقی پر اس کا ایمان صنعت و حرفت کے ارتقا پر مبنی تھا وہ جدید زمانہ کے انکشافات اور اختراعات اور مختلف اقوام کے باہمی میل کے بڑھنے پر بہت زور

دیتا ہے۔ تاہم اُس کے نزدیک ترقی تہذیب اور ترقی اخلاق دو مختلف چیزیں ہیں اخلاق کی ترقی کے متعلق اسے کچھ بہت امید معلوم نہیں ہوتی۔ ہم اس کی مذہبی اور فلسفیانہ تصانیف اور اُن کی اہمیت کا ذکر بعد میں کرینگے۔

قانون فطرت کے جدید نظریہ کا اصلی بانی یوحنا التھوسیوس (Johannes Althusius) تھا۔ یہ شخص جس کو ایک نہایت غیر مستحق گمنامی سے نکالنے کا شرف گیرکے (Gierkes) کو حاصل ہے۔ ڈیڈنزہوزن (Diedenshausen) میں ۱۵۵۷ء میں پیدا ہوا۔ اس نے باسل میں اور غالباً جینوا میں بھی تعلیم پائی کچھ عرصہ ہربرن (Herbrun) میں قانون کا پروفیسر رہا اور بعد میں کئی سال تک ایمڈن کے مشرقی (Frisian) شہر میں امیر بلدیہ رہا۔ اس کے حقوق کی مشرقی فریزین (Frisian) اُمرا کی دست اندازیوں کے خلاف بڑی گرمجوشی سے حمایت کی وہ ایک سرگرم کالوتی تھا اور ہالینڈ اور بلجیم کی پیکار آزادی کو بڑی بے تابی سے دیکھتا تھا۔ کیونکہ مذہبی اور سیاسی آزادی میں مشرقی فریزین سے اُن کا بہت قریب کا تعلق تھا، وہ اپنی کتابوں میں جابجا ان لڑائیوں کا ذکر کرتا ہے فریزلین۔ کے کسانوں نے اپنی آزادی کو اسوقت تک بھی قائم رکھا جب۔ جرمنی کے باقی تمام حصوں میں وہ فنا ہوچکی تھی۔ التھوسیوس اُمرا اور شہریوں کے حقوق کے دوش بدوش کسانوں کے حقوق کی بھی حمایت کرتا ہے اس کا دین اس کا مطالعہ ہمسایہ ممالک کے معاصرانہ حالات اور خود اس کے اپنے چھوٹے سے وطن کے اجتماعی تعلقات یہ سب کے سب اس کے فلسفۂ قانون اور نظریۂ مملکت کی تعمیر میں ممد ہوئے اس فلسفہ کو اس نے اپنی سیاسی تصنیف (Politica methodice digesta atque exemplis Sacris et Profanis illustrata 1603.) میں بیان کیا ہے۔ بہت سی خالص قانونی تصانیف کے علاوہ اُس کی ایک تصنیف اس موضوع پر بھی ہے کہ وہ کیا کیا نیکیاں ہیں جو لوگوں سے ملنے جلنے سے پیدا ہوتی ہیں ایک طویل اور پرعمل زندگی بسر کرنے کے بعد اُس نے ۱۶۳۸ء میں وفات پائی۔

التھوسیوس اس خیال میں بوڈن سے متفق ہے کہ فرماں روائی صرف واحد اور ناقابل تقسیم ہوتی ہے ایک مملکت میں صرف ایک فرماں روا ہوسکتا ہے۔ جسطرح ایک جسم میں صرف ایک روح ہوتی ہے۔ لیکن وہ بوڈن کے اس نظریہ کے خلاف ہے کہ مملکت کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں فرماں روائی کا مقام صرف ایک ہوسکتا ہے

اور اس کو نہ منتقل کر سکتے ہیں اور نہ ترک کر سکتے ہیں بادشاہ اور اُمرا حکومت کر سکتے ہیں لیکن وہ فرماں روائی کے مالک نہیں ہو سکتے جس کا مقام تمام کی تمام قوم ہے جو کبھی نہیں مرتی اور ہر حکمراں اپنے نظم و نسق میں اس کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے۔ مملکت کا یہ فرض ہے کہ وہ قوم کی ضروریات کے حصول اور اس کی فلاح و بہبود میں مدد کرے۔ یہی مملکت کی علت غائی ہے اور یہی اس کا مقصد ہے۔ حکمراں افراد مر جاتے ہیں۔ پوری کی پوری قوم نہیں مرتی۔ حکمراں صرف ایک فرد ہے لیکن قوم مجموعۂ افراد ہے لہٰذا تمام قوت کا ماخذ اور مرجع جمہور ہی ہے ؎

صرف طرز حکومت بدل سکتا ہے صورت مملکت نہیں بدلتی۔ قوم جس کے افراد مشترک اسباب حیات سے متحد ہوتے ہیں تمام قوت کا ماخذ ہے اور وہ اس قوت کو کسی اور کی طرف منتقل نہیں کر سکتی۔ جو لوگ حکمرانی کرتے ہیں وہ لوگوں کے نمائندہ ہونے کی حیثیت سے کرتے ہیں اور جب کبھی یہ لوگ قانون فطرت کے حدود سے تجاوز کرتے ہیں جو احکام عشرہ میں پایا جاتا ہے اور فلاح ملت کو نظر انداز کرتے ہیں۔ تو وہ خدام ملت نہیں رہتے اور ان کی حیثیت محض انفرادی رہ جاتی ہے اور کسی شخص کا فرض نہیں رہتا کہ وہ اُن کی اطاعت کرے۔ لیکن یہ ہر فرد کا کام نہیں ہے کہ وہ حکمرانوں کی قوت کو اُن کے حدود کے اندر رکھ سکے ؎

ہر مرتب و منتظم مملکت میں قاضیوں کے علاوہ نظمایا ناظرین کی ایک جماعت ہوتی ہے جس کا فرض یہ ہوتا ہے کہ اعلیٰ ترین قاضیوں کو مقرر کرے۔ جمہور کے حقوق کی حفاظت کرے ان قاضیوں کو برخاست کرے جو حق تلفی کرتے ہیں اور ہر قاضی کو اُس کے صحیح اختیارات کے عمل میں مدد دے اور اس کی حفاظت کرے قدیم مملکتوں میں بھی ایسے عہدہ دار ہوتے تھے۔ کبھی اراکین مجلس حکومت کی حیثیت سے اور کبھی عوام کے حامیوں کی حیثیت سے جدید مملکتوں میں وہ کونسل کے ممبر ہو لیتے ہیں۔ رائے دہندگان اور میر عدالت ہوتے ہیں۔ غرض یہ کہ کسی نہ کسی صورت میں قوت تصرف کو منقسم ہونا چاہئیے ؎

التھوسیوس جمہور کی فرماں روائی کے اس تصور کا تاریخی ثبوت نہ صرف اس امر میں پاتا ہے کہ اکثر سلطنتوں میں کسی نہ کسی کو یہ اقتدار ہوتا ہے کہ وہ بحق جمہور اعلیٰ ترین

عہدہ داروں کے عمل پر نکتہ چینی کرے بلکہ اس امر میں بھی کہ ایک قوم ایک ظالم بادشاہ کی حکومت کا جوا اپنی گردن سے اُتار بھی چکی ہے وہ بلجیم اور ہالینڈ کی پیکار حریت کی طرف اشارہ کرتا ہے اور تیسری ایڈیشن کے دیباچہ میں وہ لکھتا ہے کہ یہ کتاب فرزلینڈ کی مجلس کے نام سے معنون کی جاتی ہے کیونکہ انھوں نے دوسرے باشندگانِ بلجیم و ہالینڈ کی طرح اس حقیقت کو پالیا ہے کہ فرماں روائی لازماً کسی بادشاہ کے تشخص کے ساتھ وابستہ نہیں ہے اور بادشاہ کو صرف فرماں روائی کا حق استعمال حاصل ہے اور اصل حقوق فرماں روائی جمہور کو حاصل ہیں۔ اور یہ مجلس اس اُصول کے لئے بڑی بہادری بصیرت اور استقلال سے لڑی ہے ۔

جب وہ مملکت کے مقصد پر بحث کرتا ہے تو فلسفیانہ دلائل بھی لاتا ہے۔ اُس کا مقصد منصفوں کی فلاح وبہبود نہیں بلکہ تمام قوم کی فلاح و بہبود ہے۔ اور لوگوں کے یک جا ہو کر ایک مملکت بنانے کی علت یہ ہے کہ فرد اپنے آپ کو بہت بے کس اور حاجتمند سمجھتا ہے۔ حیات مملکت کی علت اولی افراد کی خواہشات اور حاجات ہیں۔ پہلے پہل چھوٹے چھوٹے اجتماع قائم ہوتے ہیں جیسے خاندان اور ہمسائیگیاں وغیرہ۔ یہ انھیں چھوٹے چھوٹے گروہوں سے مل کر پھر بڑی بڑی ملتیں قائم ہو جاتی ہیں۔ پھر اس قسم کی ملت سیاسی ہو جاتی ہے ذاتی اور شخصی نہیں رہتی۔ مملکت ایک ملت کلیہ ہے تمام چھوٹی چھوٹی ملتیں جس کے اندر آجاتی ہیں۔ التھوسیوس کی ان باتوں سے بوڈن یاد آجاتا ہے جو چھوٹے چھوٹے گروہوں کی اہمیت پر بہت زور دیتا تھا۔ فرمانروائی کے مالک جمہور ہیں جو مختلف عمرانی گروہوں میں منظم ہیں جن کے اپنے اپنے نمائندے ہیں۔ اس لحاظ سے پہلے مصنف اٹھارھویں صدی کے قانون فطرت کے شارحین سے اچھے ہیں کیونکہ موخر الذکر مملکت اور فرد تنہا کے مابین کسی اور کلیت اور اجتماع کے قائل نہیں لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ نہ صرف انجمنیں اور جمعیتیں گوناگوں خرابیوں سے وابستہ ہوگئی تھیں بلکہ مطلق العناں شاہی نے فرانس میں اور اس کی پیروی میں دوسرے ممالک نے بھی ان مابینی جمعیتوں کو حتی الوسع بے حقیقت بنانے کی کوشش کی ۔

جماعت اپنی سادہ ترین صورت میں جو باقی تمام صورتوں کی بنیاد ہے ایک معاہدے سے ظہور میں آئی اور یہ معاہدہ انسان کی ضروریات سے پیدا ہوا۔ اس نظریۂ

معاہدہ کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے ہمیں بڑے غور سے یہ دیکھنا چاہئے کہ التھوسیوس کا خیال اس معاہدے کی نسبت کیا تھا جسے وہ تمام عمرانی زندگی کی بنیاد سمجھتا ہے اس کا ماخذ ضروریات انسانی ہیں لیکن التھوسیوس ان ضرورتوں کو محض خود غرضانہ نہیں سمجھتا۔ جب وہ خاص طور پر کنبے کی آفرینش اور ہمسائیگی کے اجتماعی تعلقات کا ذکر کرتا ہے تو وہ انکی توجیہ محض حاجت سے نہیں بلکہ جذبۂ فطری سے بھی کرتا ہے اس کے نزدیک ارسطو نے جو کہا ہے کہ انسان اجتماعی حیوان ہے اس کا مفہوم مکھیوں اور دوسرے اجتماعی حیوانوں کی نسبت بہت گہرا ہے اس لئے اس نکتے کو اچھی طرح واضح نہیں کیا کہ اس جذبۂ فطری اور میلانِ اجتماعی کا تحفظِ فرد سے کیا تعلق ہے۔ التھوسیوس کسی گہری نفسیاتی تحلیل کی ضرورت نہیں سمجھتا۔

اس کے ضمن میں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اجتماعی مشاہدہ جس سے جماعت پیدا ہوئی شعوری طور پر کیا گیا یا غیر شعوری طور پر۔ یہ صاف ہے کہ اگر شعوری طور پر وجود میں آیا تو اس سے یہ مراد ہو سکتی ہے کہ یہ ایک تاریخی واقعہ ہے جو کسی خاص وقت میں ہوا لیکن التھوسیوس کا خیال اس کے متعلق یہ نہیں معلوم ہوتا اس کا خیال ہے کہ جماعت ایک معاہدے سے پیدا ہوتی ہے خواہ وہ معاہدہ بالالفاظ ہو خواہ بالمعنی لیکن اس معاہدۂ ساکت سے کیا مراد ہے۔ التھوسیوس کے نزدیک نہ صرف جماعت کی تکوین کیلئے بلکہ اس امر کے سمجھنے کے لئے بھی کہ اشخاص مقتدر کو حکمرانی کس طرح منتقل ہوئی یہ لازمی ہے کہ ایک ابتدائی معاہدہ فرض کیا جائے۔ اس طرح ہمیں دو معاہدے فرض کرنا پڑینگے ایک تو معاہدۂ اجتماعی اور دوسرا معاہدۂ حکمرانی پہلا افراد کے مابین اور دوسرا جمہور اور حکمرانوں کے مابین۔ موخرالذکر معاہدے کے متعلق التھوسیوس کا خیال ہے کہ جمہور کو وہ تمام حقوق حاصل ہیں جو انھوں نے صریحاً بادشاہ کو منتقل نہیں کئے اور جہاں کہیں لوگوں نے غیر مشروط طور پر کسی کی اطاعت قبول کرلی ہے وہاں تقاضائے انصاف سے اور احکام عشرہ کے منشا کے مطابق ان شرائط کو مقدر سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ یہ اغلب نہیں ہے کہ لوگ غیر مشروط طور پر اپنی آزادی کسی حکمراں کے حوالے کریں اور آپ اپنے پاؤں پر کلہاڑی ماریں اور ایک قوم کو بھی یہ اختیار نہیں کہ وہ تحفظِ ذات کے حق کو خود تلف کردے یا کسی ایک فرد کو اتنی قوت دے دے جو تمام افراد کی مجموعی قوت

سے بھی زیادہ ہو" بالفاظ دیگر التھوسیوس کے نزدیک وہ شرائط جو ہم معقول طور پر فرض کر سکتے ہیں کہ جمہور کا منشا ہونگی ایک معاہدۂ اصلی پر دلالت کرتی ہیں اور وہ یہ بھی فرض کرتا ہے کہ جمہور کا فعل شروع ہی سے معقول تھا اس نظریہ کے متعلق افسوس یہ ہے کہ نہ جمہور اور نہ حکمراں معقول طریقے سے شروع کرتے ہیں اس لئے تمام مواقع پر معقولیت کو فرض کرنا جائز نہیں اب سمجھ میں آتا ہے کہ یہ معاہدہ خاموش حقیقت میں کوئی تاریخی واقعہ نہیں بلکہ التھوسیوس کے ذہن میں جماعت کا نصب العین ہے۔ فطری قانون خاص کر نظریۂ معاہدہ اُس نصب العینی تقاضے کا ایک فرضی بیان ہے جس کو تسلیم کرنا جماعت کے نظم اور ارتقا کے لئے لازمی ہے۔ اس نظریہ نے فرضی طور پر مستقبل کے نصب العین کو ماضی میں جا رکھا ہے۔ یہ امر یقینی نہیں ہے کہ قانون فطرت کے شارحین میں سے اکثر اس معاہدۂ ابتدائی کو ایک حقیقی تاریخی واقعہ سمجھتے تھے۔ خود (Bodin) جانتا تھا کہ عہد زریں کا تصور ایک دھوکہ پر قائم ہے اور مطلق فطری حالت کے تصور کا بھی یہی حال ہے۔ فطری قانون کے نظریہ کی بڑی اہمیت ایک ابتدائی معاہدہ کے تصور میں اس کے پاس ایک ایسا اصول تھا جس کے ذریعہ سے فرد کے حقوق کو جماعت اور اُس کے عہدہ داروں کے خلاف بڑی وضاحت اور زور شور سے پیش کیا جا سکتا ہے لیکن تصور مادی اور حقیقت موجود کے فرق کو پہلے پہل کانٹ نے واضح کیا۔ اس فرق و تمیز کی مدد سے ہمیں فوراً نظریۂ قانون فطری کی بڑی اہمیت اور اس کے نقائص دونوں معلوم ہو سکتے ہیں؛

بوڈن اور التھوسیوس دونوں نے میاکیاویلی کی اس کوشش کو جاری رکھا کہ فن سیاست کو ایک خاص انسانی علم بنا دیا جائے۔ یہ صحیح ہے کہ التھوسیوس جیسا کہ اُس کی کتاب کے عنوان سے بھی واضح ہوتا ہے کہ بائبل کی تاریخ اور دنیاوی تاریخ دونوں کو تسلیم کرتا ہے لیکن خاص تاریخی مثالیں وہ صرف بائبل سے لیتا ہے۔ مناروکومیکین (Monarchomachen) کے برعکس وہ دینیاتی دلائل سے کام نہیں لیتا وہ پولوس سے اتفاق کرتا ہے کہ تمام سند و اقتدار خدا ہی کا ہے لیکن خدا کی فعلیت یہاں بلا واسطہ نہیں بلکہ بالواسطہ ہے۔ وہ قوتیں اور جذبات جن سے جماعت اور اقتدارات کی بناء پڑی وہ فطرت کے ذریعہ سے خدا کی طرف سے پیدا ہوئے۔ بادشاہوں اور عہدہ داروں کی قوت کا ماخذ بلا واسطہ تو جمہور ہے لیکن بالواسطہ خدا ہے۔ خدا نے مملکت کا انتظام صرف بادشاہی کے سپرد نہیں کیا بلکہ

نمایندگان اور مجلس شوریٰ کے بھی سپرد کیا ہے اس طرح سے دینیاتی مفروضہ اور بھی دور ہو جاتا ہے تاہم ایک سرگرم کاسوفی ہونے کی وجہ سے التھوسیوس ترقی مذہب کو بھی مملکت کی ایک بڑی غرض سمجھتا ہے (Denti. xiii. 5) کا حوالہ دیتے ہوئے اس نے مذہبی آزادی کی صریح طور پر مخالفت کی ہے۔ کیونکہ اس میں لکھا ہے کہ جو لوگ اپنے آبائی مذہب کو چھوڑ کر کوئی اور مذہب قبول کریں۔ وہ سزائے موت کے مستوجب ہیں۔ اُس کا خیال ہے کہ مذہبی آزادی سے ایمان کی کوئی معین صورت نہیں رہیگی اور مملکت کو جس وحدت کی ضرورت ہے اُس میں خلل آجائیگا۔ یہ وہی بات ہے جو میرے ساتھ نہیں وہ میرے خلاف ہے۔ التھوسیوس کا مذہبی نقطۂ نظر اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فرد کی اخلاقیات کو دینیات سے آزاد نہیں سمجھتا۔ ہر شخص کو اپنے فرائض احکام عشرہ سے معلوم ہو سکتے ہیں جہاں وہ مملکت اور قانون کے نظریہ میں داخل نہوں۔ لہٰذا اخلاقیات آدابِ قول و فعل کے سوا کچھ نہیں جن پر التھوسیوس نے اپنی تصنیف ارتباط عمرانی میں بحث کی ہے۔ اس لحاظ سے وہ بھی ملنگٹن کی طرح انسان کے ظاہر و باطن کے تخالف کا قائل ہے۔ اگرچہ وہ انسان کی خارجی زندگی میں بڑی دلچسپی لیتا ہے اور اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ وہ خالص فطری قوانین سے منظم ہو سکتی ہے۔ اُس نے عمرانی زندگی کی فطری قوتوں کو جس زور شور سے تسلیم کیا ہے وہ یقیناً ملنگٹن کو سخت ناپسند ہوتا۔ اپنی کتاب (Politica) میں اُس نے ایڈن کے مستشیر کے ان خیالات کو پیش کیا ہے جو بلجیم اور ہالینڈ کی جنگ کے دوران میں پیدا ہوئے۔ یہی وہی خیالات ہیں جن سے ردسو کی پرجوش طبیعت نے انتہائی نتائج اخذ کئے اور اُس کے بعد وہ ایسے اعتقادات کا مجموعہ بن گئے جن کا اثر فرانس کی قومی مجلس پر غالب رہا۔ یہ مجموعہ اعتقادات سیاسی آزادی کی انجیل بن گیا۔ ملنگٹن اور اس کے پیرو کبھی اس انجیل سیاست کے قائل نہوتے۔ التھوسیوس کا حریت مذہبی کا رد اس صحیفۂ آزادی کے بالکل خلاف ہے۔ اور یہ اس امر کی شہادت ہے کہ ازمنۂ متوسطے سے جو خیالات ورثہ میں ملے تھے۔ انھوں نے کیا باطنی پیکار پیدا کر دی تھی۔ مذہبی حیثیت کے نہایت بے تعصب میلانات بھی اُس سے آگے نہ بڑھ سکے۔

بعد کی نسلوں نے التھوسیوس کو نہیں بلکہ ہیوگو گروٹیوس (Hugo Grotius) کو فطری قانون کا بانی سمجھا ہے۔ اس کی کچھ تو یہ وجہ ہے کہ (Politica) کے مصنف کا نقطۂ نظر

انتہا پسند اور جمہوری ہے جو سترھویں صدی کے بڑے بڑے اہل سیاست اور جمہوریت سے تعلق رکھنے والوں کے خلاف تھا۔ اور کچھ اس وجہ سے کہ گروٹیوس کے فطری قانون کی بنا بڑی وسیع اور گہری تاریخی بنیاد پر رکھی۔ اور کچھ اس وجہ سے کہ اس نے اپنی مشہور تصنیف (De jure belli ac Pacis . 1625) جنگ" میں سب سے پہلے جواز جنگ کے مسئلہ پر بحث کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ دورانِ جنگ میں کونسا قانون درست ہوتا ہے اُس نے قانون فطرت کو قانون اقوام کے ساتھ وابستہ کر دیا اور بحث کو ایک ایسے واقعہ سے شروع کیا جو اہل سیاست کے خیالات کا مرکز تھا اور سب کے اعراض پر اس کا اثر پڑتا تھا۔ اس کے غور و فکر کا نقطۂ آغاز حاکم و محکوم کے تعلقات نہیں بلکہ مملکتوں کے باہمی تعلقات ہیں۔ اُس نے اس موضوع پر اس لئے قلم اٹھایا کہ وہ دیکھتا تھا کہ بہت سی جنگیں بغیر کسی کافی وجہ کے شروع ہو جاتی ہیں۔ جن میں تمام وحشیانہ جذبے بے زنجیر ہو جاتے ہیں۔ گویا کہ جنگ کے شروع ہوتے ہی انسان وحشی حیوانات میں تبدیل ہو جاتے ہیں اس لئے اُس نے یہ تحقیقات شروع کی کہ کہاں تک ان حالات میں واقعی تمام قانون منسوخ ہو جاتا ہے اور اسی مسئلہ کی وجہ سے اس نے قانون کی بنیاد پر غور کرنا شروع کیا۔ گروٹیوس شہر ڈلفٹ میں ۱۵۸۳ میں پیدا ہوا۔ جب وہ لائڈن (Lyden) میں ابھی طالب علم ہی تھا تو اُس کے علم کی بہت شہرت تھی۔ ۱۲ برس کی عمر میں وہ اولڈن بارنولٹ (Oldenbarneveldt) کے ساتھ پیرس گیا جہاں یہ کہتے ہیں کہ ہنری چہارم نے اپنے مصاحبوں سے اس کی معرفی کراتے ہوئے یہ الفاظ استعمال کئے کہ "دیہ ہالینڈ کا عجوبہ ہے" بہ حیثیت ایک مقنن اور اہل سیاست کے اپنے وطن میں اُسے بہت جلد بڑا رتبہ حاصل ہو گیا۔ جب کٹر پادریوں کی مدد سے مارس اف آرنج (Mauirice of Orange) اولڈن بارنولٹ پر فتح پائی اور اس کو مار ڈالا تو گروٹیس کو عمر قید کی سزا ملی جس سے اُس نے اپنی بیوی کی ایک چالاکی کی وجہ سے نجات پائی۔ اس کے بعد اُس نے پیرس میں سکونت اختیار کی جہاں کچھ عرصہ تک فرانسیسی حکومت اُس کے اخراجات کی کفیل رہی۔ یہیں پر اس نے وہ کتاب لکھی جس کے ساتھ اس کا نام وابستہ ہے۔ بعد ازاں وہ سویڈن کی طرف سے پیرس میں سفیر ہو گیا اس نے ۱۶۴۵ میں اوسٹوک میں وفات پائی جب وہ سویڈن سے ہو کر واپس آرہا تھا۔

گروٹیس لکھتا ہے کہ یہ کہنا کہ کیا غلط ہے زیادہ آسان ہے بہ نسبت اسکے کہ کیا صحیح ہے ہر بات جو اُس اجتماعی زندگی کے خلاف ہے جو معقول لوگ بسر کرتے ہیں غلط ہے۔ اسی بات سے معلوم ہوتا ہے کہ (Grotius) اپنے پیشروؤں کی نسبت تجربہ اور تاریخ سے قریب تر ہے یہ کہ حیات اجتماعی کے لئے کچھ مخصوص شرائط ہیں جن پر اُس کا دار و مدار ہے ان حالات میں نہایت اچھی طرح معلوم ہو سکتا ہے جہاں یہ شرائط غائب ہوں۔ اس طرح گویا ایک اختیار ہمارے سامنے پیش ہوتا ہے۔ اگر وہ شرائط ہمیشہ اور ہر جگہ موجود ہوں تو نوٹ کو نظر انداز کرتا ہے۔ گروٹیوس کے نزدیک انسانوں میں ایک غیر ارادی جذبہ ہے جو ان کو دوسرے انسانوں کے ساتھ ملنے جلنے پر مجبور کرتا ہے۔ اگر حاجات کو پورا کرنے کے لئے ہمیں دوسرے انسانوں کی ضرورت نہ ہو تب بھی ہم اُن سے راہ و ربط پیدا کرنے کی کوشش کرینگے حالات موجودہ میں تو ایک کو دوسرے کی مدد کی ضرورت بھی ہے لیکن یہ ضرورت اجتماعی زندگی کی حقیقی بنیاد نہیں۔ بچوں تک میں یہ میلان ہے کہ دوسروں سے مہربانی برتتے ہیں۔ اور اُن کے مصائب سے ہمدردی محسوس کرتے ہیں۔ جب گفتگو کے ذریعہ سے دوسروں کے ساتھ ارتباط ایک عقلی صورت اختیار کر لیتا ہے اور جب انسان اپنے علم و عمل کو عام اور وسیع اصولوں کے تحت میں مرتب کر سکتے ہیں اور مشابہ حالات پر ایک ہی قانون کا استعمال کرتے ہیں تو میل جول کا فطری جذبہ ترقی پاتا اور لطیف ہو جاتا ہے۔ فطری قانون کی اساس یہی ہے کہ وہ اسی قسم کی اجتماعی زندگی کو محفوظ رکھنے کی کوشش کرتا ہے انسانی اعمال کے متعلق اسی اجتماعی زندگی کے مطابق یا غیر مطابق ہونے کے لحاظ سے رائے قائم کیجاتی ہے۔ قانون فطرت کی بنا انہی اصولوں پر ہے جو انسان کی فطرت میں پائے جاتے ہیں۔ اگر خدا نہ بھی ہو تب بھی ان اصولوں کی صحت میں کوئی خلل نہیں آسکتا لیکن خدا کو کس فطری قانون کا خالق کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہی فطرت کا بھی خالق ہے اور وہ چاہتا ہے کہ ایک قانون صحیح اور واجب العمل تسلیم ہو کو

قانون فطرت کا پہلا اور سب سے اہم اصول یہ ہے کہ عہد و معاہدہ کو پورا کیا جائے یہ اصول اُسی ارادۂ طبیعی میں داخل ہے جس کی وجہ سے جماعت معرض ظہور میں آئی ہر پابندی کی بنیاد کوئی نہ کوئی عہد یا معاہدہ ہوتا ہے اسی طرح قانون مروجہ فطری قانون سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر لوگ ایک دوسرے سے عہد و معاہدہ نہ کرتے تو اجتماعی زندگی

کی تمام تعمیر ایک سرمدی اور ناقابل تغیر عدل پر قائم ہے جو خدا اور اس کے تمام ذی عقل مخلوق پر فرض ہے۔ فطرت انسانی جو قانون فطرت کی ماں ہے قانون مروجہ کا ماخذ بھی وہی ہے کیونکہ قانون مروجہ کا سرچشمہ پابندی عہد کی فطری ضرورت ہے۔

لیکن یہ سوال ہو سکتا ہے کہ عہد و معاہدہ کی پابندی کے اصول میں یہ طبیعی قوت کہاں سے آئی؟ ایک مقام پر گروٹیوس بھی التھوسیوس کی طرح نظریۂ معاہدۂ اصلی سے کام لیتا ہے خود اس اصول کی بنا کہ معاہدات پورے کئے جائیں ایک معاہدہ پر قائم ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ یہ معاہدۂ اولی پورے شعور سے کیا جائے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ خاموش سمجھوتہ ہو جو ماہیت معاملہ میں مضمر ہے۔ یہ قیام جماعت کے ارادہ کا ایک اظہار ہے جو تمام اجتماعی زندگی کی شرط مقدم ہے۔ جماعت ایک آزادانہ اتحاد کا نتیجہ ہے جس میں ہر فرد کا ارادہ ارادۂ عام کا جزو ہے۔ تمام حالات کے متعلق اسی ارادۂ اولی کے مطابق رائے قائم کرنی چاہئے۔ لہذا مملکت ایک نظام ہے جو بالا رادہ قائم کیا گیا ہے۔ اور باتوں کے علاوہ اس سے ایک یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ جماعت پر جو فرد کا حق ہے وہ کبھی تلف نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ یقیناً کبھی اس کو تلف کرنے کا ارادہ نہیں کر سکتا۔ تحفظ ذات کا حق جو جماعت میں داخل ہونے سے پہلے اُسے حاصل تھا وہ اسے کیسے چھوڑ سکتا ہے؟

التھوسیوس (Althusius) کی طرح یہاں بھی انسان کی اولی حالت فطرت کا ایک فرضی تخیل موجود ہے۔ جس حالت فطرت کو انسانوں نے اپنے ارادہ سے چھوڑ کر مملکت کی زندگی اختیار کی۔ جب وہ خاص مسائل حقوق کا استنتاج کرنا چاہتا ہے (مثلاً جھوٹ کا ناجائز ہونا شخصی ملکیت، حقوق بوجہ تصرف قدیم، قانون رسم و رواج) تو معاہدۂ مضمر کے تصور سے کام لیتا ہے۔ اور اس سے وہ اصول مراد لیتا ہے جس پر واقعات بہترین طریقہ سے مرتب ہو سکتے ہیں۔ لہذا یہاں بھی یہ بات مشتبہ ہے کہ وہ کہاں تک اس معاہدۂ اجتماعی کو ایک تاریخی واقعہ سمجھتا ہے۔ لیکن یہ عجیب معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ ظلم اور اختلاف کو حالات فطری قرار دیکر آغاز بحث کرتا لیکن اسی انسانی زندگی کا ایک نہایت خوش آئند تخیل پیش کرتا ہے جو جماعت کی تنظیم سے آزاد ہو کر موجود ہو۔ وہ جذبۂ اجتماعی کو ایک اصلی اور بے غرض جذبہ سمجھتا ہے لیکن التھوسیوس (Althusius) کی طرح اُس نے بھی واضح نہیں کیا کہ تحفظ ذات سے اس کا کیا تعلق ہے۔ (ہوبس) (Hobbes) پہلا شخص ہے

جس نے قانون کے نفسیاتی مفروضات کو واضح کرنے کی تحریک شروع کی تو
گروٹیوس۔ التھوسیوس کے اس خیال سے متفق نہیں کہ جب ایک جماعت قائم ہو چکی ہے تو وہ کسی معاہدہ سے ہمیشہ کے لئے فرماں روائی کسی بادشاہ یا مجلس کے حوالہ کر سکتی ہے یا یہ کہ کوئی فرد کسی معاہدہ سے اپنے آپ کو غلام بنا سکتا ہے۔ وہ التھوسیوس کے مسئلہ فرمانروائی جمہور پر براہ راست حملہ کرتا ہے گو کسی وجہ سے وہ اسکا نام نہیں لیتا وہ بتاتا ہے کہ یہاں سوال یہ نہیں ہے کہ مملکت کی کونسی صورت بہترین ہوتی ہے کیونکہ اس معاملہ میں تو آرا کا اختلاف ہمیشہ رہیگا بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ کس کا ارادہ قانون کی بناء ہے۔ اور ایک قوم کو کیا بات مانع ہو سکتی ہے کہ وہ کلیتاً ایک یا ایک سے زیادہ انسانوں پر اعتماد کرے۔ ایک جمہوری مملکت میں بھی قلت کو کثرت کے تابع ہونا پڑتا ہے اور (عورتیں) بچے اور غریب لوگ امور مملکت میں کوئی حصہ نہیں لیتے بالفاظ دیگر فرمانروائی میں اُن کی شرکت نہیں ہوتی۔ ارادۂ اصلی ایک ایسی صورت پیدا کر سکتا ہے جو ہمیشہ کے لئے فرض ہو جائے۔ یہ کہنا بیکار ہے کہ مملکت کا وجود صرف قوم کے لئے ہے اور اس کے حکمرانوں کے لئے نہیں کیونکہ سرپرستی کا وجود نابالغ کے لئے ہے ولی کے لئے نہیں، باوجود اس کے ولی کو نابالغ پر اقتدار حاصل ہے اُسی معاہدہ کو جس کی رُو سے قوت و اقتدار حکمرانوں کو منتقل کیا جاتا ہے اُس معاہدہ سے مختلف سمجھنے کی وجہ سے جس کی رو سے ایک قوم قوم بنتی ہے گروٹیوس (Grotius) ہوبس کا پیش رو ہے اور اس بات کا امکان پیش کرتا ہے کہ مطلق شاہی نظریۂ معاہدہ پر قائم ہو سکے لیکن اس کے دلائل التھوسیوس (Althusius) کے اس خیال کو متزلزل نہیں کر سکتے کہ بالکل قرین قیاس نہیں کہ قوم ہمیشہ کے لئے اپنی آزادی کسی کے حوالہ کر دے۔ یہ ظاہر ہے کہ التھوسیوس کا خیال نظریۂ معاہدہ کے بہت زیادہ مطابق ہے خواہ اُسے فرضی سمجھیں خواہ عقلی۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے جنگ نے گروٹیس کے دل میں اس بات کی تحریک کی کہ تصور و ماخذ قانون کی تحقیقات کی جائے۔ جنگ ویسے تو دو افراد کے درمیان میں بھی ہو سکتی ہے لیکن اجتماعی اور جمہوری زندگی کی بنا پر افراد کے مابین جنگ اُسی حالت میں جائز ہو سکتی ہے جب محض حفظ ذات کے لئے ہو۔ سزا دینے کی قوت صرف حکومت

کو حاصل ہے لیکن جنگ افراد اور مملکت کے مابین بھی ہو سکتی ہے اس کو بغاوت کہتے ہیں۔ اور گروٹیس کو پورا یقین ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ یہاں بھی اس نے التھوسیوس پر حملہ کیا ہے۔ اس کی رائے میں اُن لوگوں نے جنھوں نے جمہور کے نمایندوں کے حق میں بغاوت کو تسلیم کیا ہے انھوں نے صرف خاص زمانہ اور خاص مقامات کے حالات کو مدنظر رکھا ہے۔ گروٹیس نے اس جنگ کی طرف کچھ زیادہ توجہ نہیں کی جو اس کے ہم وطن قانون فطرت کی بنا پر کر رہے تھے۔ ایک تیسری جنگ اس قسم کی بھی ہو سکتی ہے کہ مملکت افراد کے خلاف جنگ کرے یہ جنگ جائز ہوتی ہے جب یہ اُن لوگوں کے خلاف ہو جو جرم کا ارتکاب کر چکے ہیں۔ اس امر پر غور کرتے ہوئے ماہیت وجواز سزا کی تحقیق کرنی پڑتی ہے۔ گروٹیس نے جو اس مسئلہ پر بحث کی ہے وہ بڑی دلچسپ ہے۔ وہ سزا کے متعلق نظریۂ انتقام کے بالکل خلاف ہے۔ سزا کا مقصد صرف سزا نہیں۔ صرف ایک وحشی اور ظالم شخص کو اس خیال سے تسلی ہو سکتی ہے کہ کسی شخص کو ایسی اذیت پہنچی ہے جس سے نہ اس کو کوئی بڑا فائدہ پہنچا اور نہ دوسروں کو اور نہ بحیثیت مجموعی قوم کو۔ جنگ کی چوتھی حالت یہ ہے کہ وہ دو مملکتوں کے درمیان ہو۔ اسی صورت پر اُس نے بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔ جن حالات میں جنگ جائز ہو سکتی اور اس کے دوران میں جس انسانیت کو برتنا چاہئے یہ تمام باتیں اُس نے فطری قانون سے اخذ کی ہیں۔ اس کا بڑا اصول یہ ہے کہ انسان ایک دوسرے کے دشمن ہو کر بھی انسانیت سے خارج نہیں ہو سکتے۔ اور ایک جائز جنگ چونکہ صرف صلح کی خاطر کی جاتی ہے، اس کا طرز عمل ایسا عادلانہ اور رحیمانہ ہونا چاہئے جس سے صلح ممکن ہو سکے۔ گروٹیس کو اچھی طرح معلوم ہے کہ بین الاقوامی قانون کے پیچھے وہ قوت نہیں جو کسی مملکت کے اندرونی قانون کے پیچھے موجود ہوتی ہے۔ بظاہر بڑی بڑی مملکتیں جو چاہیں کر سکتی ہیں لیکن اُن کو بھی دوسری اقوام سے باقاعدہ میل جول رکھنا پڑتا ہے اور نوع انسان کی رائے سے بھی وہ بے نیازی برت سکتیں۔ لہٰذا جنگ اسی حالت میں کامیابی سے جاری رہ سکتی ہے جب کہ قوم کو اپنی سچائی پر اعتقاد ہو۔ تقاضائے انسانیت اور اقوام کے داخلی اور خارجی حالات کی مماثلت پر زور دینے سے گروٹیس نے سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے اہل سیاست پر غیر معمولی اثر کیا۔ کہتے ہیں کہ گستاؤس (Gustavus)

اڈولفوس (Adolphus) اُس کی کتاب ہمیشہ اپنے خیمہ میں رکھتا تھا۔ بعض لوگوں کا یہ خیال بھی ہے کہ لوئس چہاردہم (Louis the XIV) نے ہالینڈ کے سابقہ جنگ میں جو یہ دھمکی دی تھی کہ ہرگز کسی کو معافی نہیں دیجائیگی اُس پر عمل پیرا ہونے سے صرف گروٹیس کی تصنیف نے اس کو روکا۔ اور یہ بھی عام طور پر یقین کیا جاتا ہے کہ سالاٹینیٹ (Salatinate) کی تباہی پر لوگوں کو اتنا زیادہ غصہ نہ آتا اگر گروٹیس کی تصنیف نے اس کے خلاف لوگوں میں ایک جذبہ پیدا نہ کیا ہوتا۔ اور ابتک بھی اکثر سلطنتیں جنگ کے زمانہ میں جو ہدایات اپنے افسروں کو دیتی ہیں وہ بڑی حد تک گروٹیس کے مرتب کردہ قواعد کے مطابق ڈھالی جاتی ہیں جن کا تفصیلی ذکر ہم یہاں نہیں کرسکتے ہیں یہاں صرف یہی بتانا مقصود ہے کہ یہ مشہور مقنن اور بین الاقوامی قانون کا شارح بھی ان لوگوں میں سے ہے جنھوں نے انسانیت کا انکشاف کیا ہو۔

اس وقت کے قومی اور بین الاقوامی قانون میں یہ ایک بڑا اہم سوال تھا کہ آیا لوگوں کو اُن کے مذہبی عقائد کی وجہ سے سزا ملسکتی ہے اور آیا ایک مملکت مذہب کی خاطر دوسرے سے جنگ کرسکتی ہے یا نہیں؟ افراد کے مذہبی عقائد کے متعلق استھوسیوس کا نقطۂ نظر تنگ نظری پر مبنی تھا۔ اور مذہبی جہاد کے متعلق عام رائے کا آئینہ اس وقت کی مذہبی جنگیں ہیں گروٹیس پہلے یہ سوال کرتا ہے کہ سچے مذہب سے ہماری مراد کیا ہے؟ سچا مذہب صرف وہی ہوسکتا ہے جو ایک زمانہ کے تمام لوگوں میں مشترک ہو اور اُس کے نزدیک وہ اعتقاد یہی ہے کہ خدا ایک ہے اُس کو آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں وہ تمام اشیا کا خالق ہے اور رب العالمین ہے۔ ان عقائد کا فطری ثبوت ہوسکتا ہے، اور ان کی عمومیت ان کی قدامت کی شاہد ہے۔ ایک یا ایک سے زیادہ خداؤں کا وجود اور ربوبیت بدیہی، علم اور اخلاقاً لازمی ہے۔ جو اس کے بھی منکر ہیں وہ نوع انسان کے دشمن ہیں ان کو ضرور سزا ملنی چاہیئے۔ مذہبی جنگ اسی حالت میں جائز ہوسکتی ہے اگر دوسری قوم کی عبادت میں بد اخلاقی اور عدم انسانیت پائی جائے۔ اس سوال پر کہ آیا کسی قوم سے اس وجہ سے جنگ جائز ہوسکتی ہے کہ وہ عیسائیت قبول نہیں کرتی گروٹیس یہ جواب دیتا ہے کہ قطع نظر اُس خاص صورت عیسائیت کے جو پیش کی جاتی ہے ایک ایسے

دین کو رد کرنا جو تاریخی شہادت پر مبنی ہے۔ اور فوق الفطرت اثرات سے پیدا ہوتا ہے انسانی کاموں کی دار و گیر سے باہر ہے۔ استھوسیوس کی نسبت اس شخص کی اُفق فکر وسیع تر ہے اور اُس نے ایک طرح سے فطری دینیات کی بناڈالی ہے۔

باب ہفتم

مذہب فطری

نشاۃ جدیدہ کی زبردست علمی تحریک اور اُفق ذہنی کی توسیع مذہبی زندگی پر اثر کئے بغیر نہیں رہ سکتی تھی۔ اصلاح کلیسا کی تحریک اسکا ایک ثبوت ہے گو فی نفسہ بجائے کسی نئی مذہبیت کے آغاز کے اُس نے زیادہ تر مذہبی تحریک کی تجدید کی کوشش کی۔ نشاۃ جدیدہ کا خاص کر اُس کے آخری زمانہ میں سب سے زیادہ عظیم الشان مظہر ایک ایسے مذہب کو دریافت کرنے کی کوشش ہے جو تمام خارجی رسوم و روایات سے آزاد ہو اور محض فطرت انسانی پر مبنی ہو۔ قانون فطری کی طرح یہاں بھی دو طرح کے خیالات دوش بدوش چلتے ہیں کیونکہ یہ لازمی ہے کہ جو بات انسان کی فطرت کی اساس میں موجود ہے وہ اُن مختلف تاریخی صورتوں میں پھر ظاہر ہو جن میں انسان کی ذہنی زندگی صورت پذیر ہوتی ہے اس خیال کی تعمیر میں کہ فطرت انسانی کافی و وافی ہے روز افزوں فرقوں کے جھگڑے بھی ممد ہوئے۔ اطالیہ کی انسیت میں بھی ایسے مذہبی خیالات کی تعمیر کی کوشش کی گئی تھی جو کلیسا کی تعلیم سے آزاد ہوں۔ نو افلاطونیوں نے افلاطون کی تعلیم کو جس طرح پیش کیا تھا زیادہ تر اُسی کو بنیاد قرار دیا گیا۔ فلارنس کی افلاطونی اکاڈمی اس لحاظ سے بہت با اثر تھی اور اُس کا اثر اطالیہ کے حدود کے باہر تک پھیلا ہوا تھا۔ ایک شخصی خدا اور بقائے روح پر پورا ایمان رکھنے کی وجہ سے ایک فرد کی مذہبی ضروریات پوری ہو جاتی تھیں۔ اور وہ کلیسا کے بہت سے رسومات واعتقادات سے آزاد ہو جاتا تھا۔ لیکن ساتھ ہی اُس کو اُن میں گہرے معنی بھی نظر آجاتے تھے

جرمنی، بلجیم اور ہالینڈ میں اسی انسیتی تحریک کے ساتھ وہ صوفیانہ میلانات بھی شامل تھے جو تمام ازمنۂ متوسطہ میں ایک زیادہ گہری اور آزاد روحانیت کے لئے کوشاں تھے۔ انہی میلانات کی وجہ سے (Sebastian Frank) سوابی اور (Coornhert) ساکن ہالینڈ نے نئی پروٹسٹنٹ ادعایت کے خلاف احتجاج کیا۔ انھوں نے کہا کہ مذہبی وجدان ایمان کی بہت مختلف صورتوں میں پایا جاسکتا ہے۔ فرینک کے نزدیک غیر مرئی مسیح اس نور فطری کا مرادف ہے جس کی چنگاری ہر انسانی روح میں پائی جاتی ہے اور غیر عیسائی کا دل بھی اُس سے مستنیر ہوسکتا ہے۔ کورن ہرٹ کہتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص مسیح کا نام جاننے کے بغیر بھی مسیح کے قوانین کا پابند ہو۔ یہ دونوں اشخاص زمانۂ مابعد کے اُس مذہبی فلسفہ کے پیش رو ہیں جس نے دین مروجہ کے اعتقادات پر خارجی تنقید کر کے مذہب کی ماہیت کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی بلکہ اپنی فطری روحانی اساس کو مضبوط کیا اور وجدانِ باطنی کے ذریعہ سے ظاہری اعتقادات سے نجات حاصل کی۔ یہ لوگ خود بھی مذہبی تعصب کا شکار ہوئے اور ان فرقوں سے آزاد لوگوں کو جو لقب دیا گیا تھا وہ خاص طور پر کورن ہرٹ کے نام کے ساتھ لگایا جاتا تھا جسے ہالینڈ کے واعظ "زندوں کا بادشاہ" کہتے تھے۔

مذہب فطری نے فرانس اور ہالینڈ میں اور بھی زیادہ معین صورتیں اختیار کیں۔ فرانس کی طویل اور شدید مذہبی جنگیں اس خیال کی محرک ہوئیں کہ انسان فرقوں کی پیکار سے بالاتر ہو جائے اور ہر فرقہ کے انسانی پہلو پر توجہ کرے۔ ۱۵۷۷ء میں ہنری آف ناوار (Henry of Navarre) نے جو بعد میں ہنری چہارم ہوگیا لکھا "جو لوگ ایمانداری سے اپنے ضمیر کی پیروی کرتے ہیں وہ اسی مذہب کے ہیں جس کا میں ہوں اور میرا مذہب وہی ہے جو تمام نیک اور دیانتدار آدمیوں کا مذہب ہے"۔ اسی زمانہ میں مونٹین اپنے انداز سے ایک ایسے کل مذہب کے خیال تک پہنچ چکا تھا جو تمام انسانوں میں پایا جاتا ہے۔ ان کا خدا کا تصور خواہ کچھ ہی ہو۔ لیکن اس خیال کی سب سے بڑی شہادت بوڈن کے بیان میں پائی جاتی ہے جس کے نظریۂ سیاست پر ہم پہلے بحث کر چکے ہیں۔ اُس نے سات آدمیوں کا ایک مکالمہ لکھا ہے جن میں سے ہر ایک اپنا اپنا مذہبی نقطۂ نظر رکھتا ہے جسے وہ نہایت صاف اور دوستانہ طریقہ پر پیش کرتا ہے اور مذہبی تصورات کے شخصی پہلو کے متعلق بڑی بصیرت کا اظہار کرتا ہے

دینس) کا ایک کیتھولک امیر مختلف مضامین خاص کر مذہب پر بحث کرنے کے لیے اپنے دستر خوان پر مختلف دوستوں کو جمع کرتا ہے۔ اس بحث میں حصہ لینے والوں میں کیتھولک میزبان کے علاوہ ایک لوتھر کا پیرو ہے۔ ایک کالون کا۔ ایک یہودی ہے اور ایک مسلمان۔ اب دو شخص ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک اپنے اپنے طریقہ سے ایسی توحید کا حامی ہے جو سب میں مشترک ہو سکتی ہے۔ جس صفائی سے ہر نقطۂ نظر حقیقت کا جامہ پہنے ہوئے پیش ہوتا ہے وہ حقیقت میں قابل داد ہے صرف لوتھر کے پیرو کو اس نے کسی قدر مدھم رنگوں میں پیش کیا ہے۔ بہر حال وہ کوئی بڑا الحقہ رس معلوم نہیں ہوتا۔ ایک موقع پر جب کہ اس میزبان نے دستر خوان پر اصلی سیبوں میں کچھ مصنوعی سیب بھی ملا دیئے ہیں تو سب مہمانوں میں سے صرف لوتھر کا پیرو ہی ایسا سادہ لوح ہے جو مصنوعی سیب کو اٹھا کر کھانے لگتا ہے میزبان جو ہمیشہ معصوم عن الخطا کلیسا کی تعلیم کا حوالہ دیتا ہے مگر تعصب اور تنگ دلی نہیں برتتا مذکورۂ بالا واقعہ سے یہ اخلاقی سبب اخذ کرتا ہے کہ اگر بصارت جو ہمارے حواس میں سب سے زیادہ تیز ہے دھوکہ کھا سکتی ہے تو روح جو اس میں مقید ہے حقائق اعلیٰ کا علم کس طرح حاصل کر سکتی ہے جب ہر نقطۂ نظر کے متعلق پوری تشریح اور اظہار علمیت ہو چکتا ہے تو گفتگو ختم ہو جاتی ہے۔ گو کوئی حقیقی نتیجہ پیدا نہیں ہوتا۔ سب مل کر یہ گانا گاتے ہیں "دیکھو کہ سب بھائیوں کا اتفاق سے رہنا کس قدر خوبصورت اور دلکش بات ہے" اس کے بعد دوست بغل گیر ہو کر رخصت ہوتے ہیں۔ "اس کے بعد وہ مسرت انگیز اتحاد سے نیکی اور پارسائی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں اور مل کر مطالعہ کرتے ہیں۔ اور گو ہر ایک اپنے مذہب پر قائم رہتا ہے لیکن بعد ازاں وہ مذہب کے مسئلہ پر کوئی بحث نہیں کرتے"۔

بوڈان نے یہ کتاب اپنی عمر کے تریسٹھویں سال یعنی ۱۵۹۳ء میں لکھی۔ اسکو چھاپا نہیں گیا لیکن اس کے قلمی نسخے لوگوں میں چکر لگاتے رہے اور سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے علما اس سے خوب واقف تھے۔ اکثر بڑی خوفناک چیز سمجھ کر اس کا ذکر کیا جاتا ہے بہت کم افراد ایسے ہیں جن میں سے لیبنز (Leibniz) بھی ہے یہ رائے ظاہر کی کہ اس کو چھاپ کر شائع کر دینا چاہیئے۔ لیبنز کو اپنے بڑھاپے کے وقت یہ خیال پیدا ہوا

لیکن سنہ ۱۸۴۱ء تک کسی نے اس کو نہیں چھاپا جبکہ گوہرو (Guhrauer) نے اسکو ایک مختصر سے ترجمہ کی صورت میں شائع کیا۔ یہ اُن باتوں کی ایک مثال ہے جو چند صدیاں قبل متفقہ طور پر بے دینی اور شیطنت قرار دی جاتی تھیں ؟

چونکہ بوڈن نے خود نہیں بتایا کہ ان سات متکلمین میں سے کونسا شخص اُس کے اپنے خیالات کی ترجمانی کرتا ہے اس لئے اس کے متعلق لوگوں کی رائے مختلف ہے۔ ایک عرصہ تک عام خیال یہ تھا کہ بوڈن یہودیت کو پسند کرتا ہے کیونکہ اس مذہب کا نمائندہ اُس مکالمہ میں خاص قوت اور علم کا اظہار کرتا ہے۔ لیکن اگر ہم بوڈن کے اُن مذہبی میلانات کا بھی لحاظ کریں جن کا اظہار اُس نے اور موقعوں پر کیا ہے اور اس مکالمہ سے اُن کا مقابلہ کریں تو ہماری رائے اس سے مختلف ہوگی۔ اس سے پیشتر کا ایک خط موجود ہے جو بوڈن نے اپنے ایک دوست کو لکھا جس میں اُس نے توحید کلی کی حمایت کی ہے۔ وہ کہتا ہے "مذہب کے متعلق مختلف خیالات سے گمراہ مت ہو۔ دل وجان سے صرف اسی حقیقت پر قائم رہو کہ سچا مذہب اس کے سوا کچھ نہیں کہ ایک پاک روح اپنا رُخ خدا کی طرف رکھے۔ یہی میرا مذہب ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ یہی مسیح کا مذہب ہے" وہ آگے چلکر یہ بتاتا ہے کہ اگر وقتاً فوقتاً اعلیٰ درجہ کے انسان بطور اسوۂ حسنہ نوع انسان میں پیدا نہ ہوتے رہیں تو لوگ اندھیرے میں بھٹکتے پھریں۔ بنی اسرائیل کے بزرگان خاندان اور انبیاء اور یونان اور روما کے عارف ایسے ہی لوگ تھے۔ افلاطون کی اُس نے خاص طور پر تعریف کی ہے۔ اس لئے کہ اُس نے خدا اور بقائے روح کی تعلیم دی۔ جو کچھ افلاطون نے شروع کیا تھا اُس کو مسیح نے پورا کیا اور اس کے بعد خدا کے منتخب لوگ اسی راستہ کی تعلیم دیتے رہے۔ اُس مکالمہ میں وہ شخص جو توحید عام کی حمایت کرتے ہیں انھوں نے بھی اس ارتقائی وحی کے خیال کی تائید کی جس کے مطابق موسوی عیسوی اور محمدی مذاہب سے بیشتر اور اُن کے ساتھ ساتھ بھی عاقل انسان یکے بعد دیگرے نوع انسان کو یہی پیغام دیتے رہے ہیں۔ ٹورالبا (Toralba) کہتا ہے کہ بہترین مذہب وہی ہے جو قدیم ترین بھی ہے۔ سب سے پہلے انسان نے اپنا علم اور تقویٰ براہ راست خدا سے حاصل کیا۔ خود بائبل کی شہادت کے مطابق ایک خدا میں ایمان یہودی مذہب سے پہلے بھی موجود تھا (Enoch Abel) اور (Noah) کا مذہب یہی تھا اور یہی ایوب کا

مذہب تھا جب لوگوں نے اُس فطری مذہب کو ترک کر دیا جو عقل کے ساتھ اُن کی طبیعت
میں ودیعت کیا گیا ہے تو وہ گمراہ ہو گئے۔ فطری قانون اور فطری مذہب انسان کے
لئے کافی ہے اس کے علاوہ تمام مذاہب عیسائیت یہودیت اسلام اور دیگر غیر عیسوی
مذہب سب کے بغیر کام چل سکتا ہے۔ فطری مذہب کے لئے کسی مخصوص تعلیم و تربیت
کی ضرورت نہیں۔ انسان اُس کے لئے پیدا کیا گیا ہے اور وہ انسان کی فطرت میں موجود
ہے۔ جو عقل ہمیں ودیعت کی گئی ہے وہ نیک و بد میں تمیز کر سکتی ہے۔ خاص خاص لوگوں
میں یہ مذہبی اور اخلاقی قابلیت دوسروں سے زیادہ پائی جاتی ہے۔ لوڈن کی طرح ٹور آلبا
بھی افلاطون کا بڑا مداح ہے کہ نور الٰہی کی مدد سے حقائق الٰہیہ کے متعلق اس نے اتنا
عرفان حاصل کیا۔ خدا کی فطرت لامحدود ہے۔ خیال کی رسائی بھی اُس تک نہیں چہ جائیکہ
الفاظ اس کو ادا کر سکیں۔ خدا کی ہستی کے متعلق ہم حقیقت سے قریب ترین ہوتے ہیں
جب ہم اُس کو ایک ایسی ہستی سرمدی کہتے ہیں جو تمام جسمیت سے بالاتر ہے خیر
لامحدود عقل لامحدود اور قوت لامحدود ہے۔ اس خیال میں حکمائے یونانی نبی اسرائیل
اور نبی اسمٰعیل سے متفق ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ خیال یقیناً فطرت نے
طبائع میں پیدا کیا ہے۔ ٹور آلبا کی ایک اور خصوصیت بھی ہے جس سے ہمیں لوڈن
یاد آجاتا ہے۔ گو اکثر باتوں میں وہ اپنے زمانہ سے بہت آگے ہے لیکن ایک بات
میں وہ اپنے زمانہ ہی کی صحیح پیداوار معلوم ہوتا ہے۔ وہ جادو اور شیطان کا پوری
طرح قائل ہے اور اُس نے ایک کتاب بھی لکھی ہے جس میں اُن لوگوں کو بے دین
قرار دیا ہے جو چڑیلوں کو سزا دینے میں احتیاط اور رحم کی سفارش کرتے ہیں۔ جن
لوگوں پر جن بھوت سوار ہے اُن کے ساتھ نرمی برتنا اُس کے نزدیک شیطانی تحریک
کا نتیجہ ہے۔ ہفت متکلمین کے دوسرے باب میں اس مسئلہ پر ٹور البار اور سنیامس
(Senamus) میں بحث ہوتی ہے۔ موخر الذکر خیالات میں ٹور آلبا سے بہت قریب ہے
ٹور آلبا کہتا ہے کہ جدید طبیعئین میں ایک بڑا نقص ہے کہ وہ تمام اشیاء کی توجیہ فطری
قوانین سے کرنا چاہتے ہیں اور خدا و شیاطین کی مداخلت کے قائل نہیں۔ سنیامس
اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اگر ان چیزوں کو تسلیم کر لیا جائے تو تمام علم فطرت بیکار ہو جاتا
ہے۔ کیونکہ وہ معین فطری قوانین پر قائم ہے۔ اپنی تائید میں ٹور آلبا شیاطین کے

بہت سے قصے بیان کرتا ہے۔ لوتھر کا پیرو بھی اس میں پوری طرح اس کی حمایت کرتا ہے۔ سیناسس یہ جواب دیتا ہے کہ اگر ایسے شیاطین ہوں بھی جو عالم طبیعی میں مداخلت کر سکتے ہوں تو بھی اُن کے ذریعہ سے کرامات اور معجزہ کی توجیہ یقینی طور پر نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں اگر شیاطین کی مداخلت کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر کیوں نہ فطرت میں ہر شے کی توجیہ شیاطین ہی سے کی جائے علاوہ ازیں وہ اس ضرورت پر زور دیتا ہے کہ چڑیلوں کے قصوں کی پوری طرح تحقیق اور تنقید کی جائے؛

لوڑالبا کا نقطۂ نظر بوڈن کا اپنا نقطۂ نظر ہے جیسا کہ اس کے اپنے ذاتی بیانات سے معلوم ہوتا ہے لیکن باوجود اس کے وہ سیناسس کی زبانی اس پر ایسی تنقید کرتا ہے جس کا جواب ٹورالبا سے بن نہیں پڑتا سیناسس ہفت متکلمین کی روح تنقید ہے اس سوال کا جواب کہ مذہبی جھگڑوں کا فیصلہ کون کر سکتا ہے لوتھر کا پیرو یہ دیتا ہے کہ مسیح جو خدا ہے لیکن سیناسس اس کو اس طرف توجہ دلاتا ہے کہ مسیح کی الوہیت خود زیر بحث ہے کاتولک شاہدوں پر اور منقولات پر اعتبار کرتا ہے سیناسس اس سے پوچھتا ہے کہ سچے شاہدوں اور سچی شہادتوں کو کہاں سے تلاش کریں۔ کیتھولک کلیسا کو پیش کرتا ہے لیکن سیناسس پوچھتا ہے کہ کلیساؤں میں سے کس کلیسا کو سچا مانیں لوتھر کا پیرو بائبل کو مستند مانتا ہے اور مسلمان قرآن کو۔ ٹورالبا مرافعہ الی الاسناد کو رد کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اس کا فیصلہ حکما ہی کر سکتے ہیں۔ اس پر سیناسس دریافت کرتا ہے کہ یہ حکما کون ہیں؟ اور جب آخر میں کیتھولک یہ تقاضا کرتا ہے کہ مذہب کے اصول و فروع یا ضروری اور غیر ضروری عناصر میں تمیز قائم کرنی چاہیئے تو سیناسس کہتا ہے کہ جھگڑا ہے ہی اسی پر کہ ان کے درمیان خطِ فاصل کہاں کھینچا جائے؛

ٹورالبا کے فطری مذہب کی طرف بھی ٹورالبا کا وہی انداز ہے جو اسلام یہودیت عیسائی اور غیر عیسائی مذاہب کی طرف ہے وہ کہتا ہے کہ یہ مذاہب خدا کو منظور ہیں اگر سچے دل سے ان پر عمل کیا جائے وہ بذات خود ہر معبد میں جانے کے لئے تیار ہے وہ نہ کیتھولک جیسے کٹر مذہبی شخص کی دل آزاری کرنا چاہتا ہے اور نہ اس شخص کی جس کا ایمان صرف توحید پر منحصر ہے وہ مذہب فطری کو مذاہب مروجہ کا مخالف قرار نہیں دیتا۔ بوڈن سیناسس کی زبان سے ایسے خیالات کا اظہار کرتا ہے جو ادعائیت کی تصحیح کرتے ہیں

اور تاریخ اس کی شاہد ہے کہ ادعائیت میں مذاہب مسلمہ کی طرح مذہب فطرت بھی مبتلا ہوسکتا ہے۔ اگر اس کا نقطۂ نظر وہ بھی ہو جو ٹورالبا کا ہے پھر بھی اس میں ایسے اشارات پائے جاتے ہیں جو ٹورالبا کے خیالات سے بہت آگے لیجاتے ہیں یہ ناممکن نہیں ہے کہ آخر عمر میں دینیات اور جنیات کے متعلق اس کو اپنے پہلے خیالات میں شک پیدا ہوگیا ہو اور اس نے اپنے شک کو سیناسس کی زبانی ادا کردیا ہو بغیر اس کے کہ اس کی بنیاد پر وہ کوئی نیا تصور قائم کرسکے ؛

مذہب فطری کو زیادہ وسیع حلقوں سے آشنا کرنے والا اور اس کو زیادہ مکمل صورت میں پیش کرنے والا (Lord Herbert of Cherbury) چربری کا رہنے والا لارڈ ہربرٹ ہے۔ اس کی کتاب (De Veritate) صداقت ۱۶۲۴ء میں شائع ہوئی۔ استھوسیوس گرد ٹیوس کورن ہرٹ اور بوڈن کی طرح وہ یک اہل سیاست تھا جو اپنے زمانے کے جمہوری معاملات میں حصہ لیتا تھا اور اسے حالات کے مقابلہ کرنے اور وسیع تجربہ حاصل کرنے کا موقع حاصل تھا۔ وہ ویلز کے ایک باحیثیت خاندان کا رکن تھا۔ اس کے اجداد صاحبان سیف تھے اور خود اس کی طبیعت میں جنگجوئی موجود تھی اس کی توزک جنگوں اور مبارزتوں سے بھری ہوئی ہے اس کی تلوار نیام میں بے تاب رہتی تھی اگرچہ وہ کہتا ہے کہ میں نے اس کو صرف دوسروں کی حمایت میں نکالا وہ ۱۵۸۲ء یا ۱۵۸۳ء میں پیدا ہوا بہت اچھی تعلیم پائی جسے اُس نے مسلسل جاری رکھا اس کی خواہش یہ تھی کہ دنیاداری کی تعلیم حاصل کرے سولہ برس کی عمر میں اس نے ایک دولتمند وارثہ سے شادی کرکے آکسفورڈ میں تعلیم پائی اور وہاں سے دربار کی طرف رُخ کیا بعدازاں اس نے کچھ وقت مارس آف آرنج کی چھاونی میں صرف کیا المانیہ اور اطالیہ میں سیاحت کی اور کئی سال تک فرانس میں انگریزی سفیر رہا لیکن نہ چھاؤنی میں اور نہ دربار میں اور سیاسی ملازمت میں کبھی اس نے اپنے محبوب مطالعہ کو ترک کیا اس نے اپنی مشہور تصنیف پیرس میں ختم کی اور گروٹیوس کے سامنے پیش کی۔ اگرچہ گروٹیوس کی رائے اس کے متعلق بہت اچھی تھی لیکن ہربرٹ کو اس کے چھاپنے میں بہت تامل تھا کیونکہ اسے معلوم تھا کہ مخالفت کا ایک طوفان برپا ہو جائیگا ایک روز وہ اپنے نورآفتاب سے روشن کمرے میں بیٹھا ہوا گومگو میں مبتلا تھا اور کوئی فیصلہ نہیں کرسکتا تھا اس نے

ارادہ کیا کہ اپنے شکوک کو فوق الفطرت فیصلے کے سپرد کر دے۔ کتاب کو
ہاتھ میں لیکر اس نے گھٹنے ٹیک لئے اور خدا سے جو نور ظاہر اور نور باطن دونو کا خالق
ہے التجا کی کہ اس پر کوئی نشان ظاہر ہو جو کتاب کے شائع کرنے کے لئے اس کی
ہمت افزائی کرے اور یہ ارادہ کیا کہ اگر کوئی نشان ظاہر نہ ہو تو کتاب کو شائع نہ کرے
اس کو فوراً ایک دھیمی آواز سنائی دی جو صاف آسمان سے آتی ہوئی معلوم ہوئی وہ
کسی زمینی آواز سے مشابہ نہ تھی۔ اس پر اس نے یقین کے ساتھ کتاب کو شائع کر دیا۔ یہ
واقعہ جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے ان خیالات کے تناقض نہیں ہے جو اس نے اس
کتاب میں ظاہر کئے ہیں کیونکہ اس کا یقین ہے کہ خدا کی فعلیت صرف عقل انسانی ہی
میں نہیں پائی جاتی وہ خاص طریقوں سے انسانوں کی دعاؤں کا جواب بھی دیتا ہے۔
بوڈن کے تورالبا کی طرح وہ معجزات کا بھی قائل ہے اس کتاب کے شائع ہونے کے
تھوڑے ہی عرصے کے بعد اس کو سفارت سے واپس بلا لیا گیا کیونکہ اسکی یہ جرائت
جیمز اول (James I) کی متاملانہ تدبیر کے موافق نہ تھی اس نے اپنی باقی زندگی کچھ تو
لنڈن میں گزاری اور کچھ ویلز میں اپنی جاگیر پر۔ اور تاریخی و فلسفیانہ مطالعہ میں مشغول
رہا۔ خانگی جنگ کے شروع ہونے پر اس کو کچھ تامل تھا لیکن آخر کار وہ پارلیمنٹ
کے حامیوں کے ساتھ شامل ہو گیا۔ وہ بہت خوش ہوتا اگر وہ اپنے شروع کے زمانہ
کی طرح جمہوری زندگی اور ذاتی مطالعہ کو ساتھ ساتھ چلا سکتا لیکن سیاسی مایوسیوں کا
رنج اُس کی طبیعت سے کبھی نہیں ہٹا۔ ۱۶۴۸ء میں اس نے وفات پائی۔ ہربرٹ نے
اپنے مذہب فطری کی تعلیم کے لئے ایک نظریۂ علم قائم کیا جو تاریخی دلچسپی سے خالی نہیں
اگر ہمیں صداقت کا ادراک ہو سکتا ہے تو اس مقصد کے لئے ضرور ہماری طبیعت میں
کچھ ملکات ہونگے حاسۂ ظاہری و باطنی اور عقل نقاد کے علاوہ ہم میں ایک جبلت ہے
جو ایسے حقائق تک لیجاتی ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں۔ اس قسم کی روائتی تعلیم
میلنکٹن (Melanctton) اور اُس کے پیرووں میں بھی ملتی ہے جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے
ہیں۔ ہربرٹ کے نزدیک یہ ملکات اُن حقائق کلیہ کی بناء ہیں جو مختلف مذاہب کے
مقابلہ سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس میں مخصوص بات یہ ہے کہ کس طرح اس نے ان حقائق
عامہ کے ماخذ کو اُن جبلتوں کے ساتھ ملایا ہے جو فرد اور نسل کے تحفظ کی کفیل ہیں۔ جس

جبلت سے وہ پیدا ہوتے ہیں وہ ہر فرد اور تمام کائنات کی بنیادی قوت ہے جس کو وسیع معنوں میں تحفظ ذات کی جبلت کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے خدا کی بصیرت اور پیش بینی ظہور پذیر ہوتی ہے کائنات میں غیر شعوری طور پر اسی جز کے لئے کوشاں ہے جو اس کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہے۔ اور چونکہ تصورات مشترک تحفظ حیات اور قیام صلح کے لئے ممد ہوتے ہیں اس لئے تحفظ ذات کی جبلت ان کو تسلیم کرتی اور ترقی دینا چاہتی ہے۔ اسی لئے جو صداقتیں فرد اور جماعت کے لئے نہایت اہم ہیں وہ جبلتاً تسلیم کی جاتی ہیں اُن پر جو ناجائز اضافے ہو گئے ہیں اگر اُن کو دور کر دیا جائے اور اُن میں ایک ترتیب پیدا کی جائے تو عقل الہی کا ایک خلاصہ دستیاب ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی صداقتیں مفصلۂ ذیل ہیں متناقض بیانات سب صحیح نہیں ہو سکتے، تمام اشیاء کی علت اولیٰ ایک ہے، فطرت کا کوئی کام بیکار نہیں، دوسروں کے ساتھ کوئی ایسا برتاؤ مت کرو جو تم نہیں چاہتے کہ وہ تمھارے ساتھ کریں، اسی طرح سے نہایت اہم منطقی، اخلاقی اور مذہبی تصورات جبلت ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہربرٹ ان باتوں کے متعلق محض اشارات ہی پر اکتفا کرتا ہے۔ حقائق اصلیہ کا تعلق جبلت سے اچھی طرح واضح نہیں کرتا۔ یہ ظاہر ہے کہ ان دونوں کے درمیان بہت سی نفسیاتی کڑیاں مہیا کرنی پڑینگی بیشتر اس کے کہ ہم سمجھ سکیں کہ کس طرح تنازع للبقا اس امر کا محرک ہوتا ہے کہ ہم بعض تصورات کو بدیہی قرار دیں۔ ہربرٹ ان واسطہ کی کڑیوں کو دریافت کرنیکی کوشش نہیں کرتا اور بعض اوقات تو جبلتوں اور حقائق اصلیہ کو مرادف ہی سمجھتا ہے ؛

ہربرٹ اپنے مخالفوں پر حملہ کرنے کے لئے تین محاذات قائم کرتا ہے پہلا اُن کے خلاف جو ایمان کو علم سے بالاتر سمجھتے ہیں اور جو ایمان سے اپنے فرقہ کے اعتقادات مراد لیتے ہیں اور اپنے اعتقاد کو عاقبت کی عقوبت کی دھمکیوں سے منوانا چاہتے ہیں اور عام طور پر اس قسم کے اعتقاد کے ساتھ ساتھ فطرت کو ذلیل بھی سمجھتے ہیں۔ اس قسم کا ایمان عین بے دینی ہے کیونکہ یہ اُس خالق کی تردید کرتا ہے جس نے اپنے آپکو فطری جبلتوں میں ظاہر کیا ہے۔ دوسرا حملہ اُن لوگوں پر کرتا ہے جو ہر بات کو استدلال سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ اس قسم کی مدرسیتی نمائش علم اس حقیقت سے ناآشنا

ہوتی ہے کہ جبلت اور حاسۂ ظاہری و باطنی عقل سے بلند تر ہے کیونکہ جبلت کا ظہور ملکۂ استدلال کی بیداری سے پہلے ہوتا ہے اور اُس سے مستغنی ہوتا ہے۔ جبلت سب میں پائی جاتی ہے۔ وہ پورے یقین کے ساتھ بے تامل عمل کرتی ہے اور بقائے ذات کے لئے ایک شرط لازم ہے تیسرا حملہ وہ اُن لوگوں کے خلاف کرتا ہے جو حواس ہی کو تمام علم کا ماخذ سمجھتے ہیں اور جو نفس کی اصلی حالت کو لوح سادہ کی طرح قیاس کرتے ہیں۔ لیکن یہی بنیادی تصورات تجربہ کے لئے لازمی شرائط ہیں۔ خود اشیاء اس بات کی علت نہیں ہوسکتیں کہ ہم اُن پر ردعمل کریں۔ لوگوں میں ایک قسم کے تصورات کا پایا جانا جبلت کے وجود کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کا وجود خدا کی بھلائی سے بھی اخذ کیا جاسکتا ہے کیونکہ خدا انسانوں کو بے چارگی میں نہیں چھوڑ سکتا ۔

فطری مذہب اسی قسم کی جبلی اساس پر قائم ہے۔ ہربرٹ اپنے سوانح عمری میں ضمناً اس پر بحث کرتا ہے۔ ہم میں ایسے ملکات اور جذبات موجود ہیں جن کے لئے تجربہ کا مواد موافق حوصلہ میدان عمل پیش نہیں کرتا۔ اور اُن جذبات کو اس محدود تجربہ سے پوری تسکین کبھی نہیں ہوتی۔ صرف ایک کامل، سرمدی اور لامحدود ہستی ہماری تسکین کامل کا باعث ہوسکتی ہے۔ ان جذبات کا صحیح معروض خود خدا ہے لہٰذا ہر صحیح الفطرت شخص میں یہ ملکۂ مذہبی پایا جاتا ہے گو اس کا ارتقاء نہایت مختلف طریقوں سے ہو اور وہ کبھی خارجی عبادت میں ظاہر نہ ہو۔ پانچ قضیوں پر مذہب کی بناء قائم ہے جو ہر جگہ صحیح ہیں۔ ایک اعلیٰ ترین ہستی الٰہی کا وجود ہے اس ہستی کی پرستش کرنی چاہئے اسکی پرستش کا سب سے اہم جزو نیکی اور پارسائی ہے۔ تجدید اور جرم سے توبہ کرنی چاہئے۔ اس زندگی کے بعد اعمال کی جزا اور سزا ملیگی۔ مختلف مذاہب میں ہر وہ بات جو ان اعتقادات کی تردید نہیں کرتی بلکہ تائید کرتی ہے اسپر ایمان لانا چاہئے۔ اگر کچھ لوگ ایسے ہیں جو ان کو صحیح نہیں سمجھتے تو یہ اس لئے ہے کہ بہت سے غلط اور نامناسب تصورات مذاہب موجودہ میں داخل ہوگئے ہیں۔ اور بعض لوگ اُن سے بیزار ہوکر تمام مذاہب کو بلا استثنائے مذہب فطری رد کر دیتے ہیں۔ مذہب کے لئے یہ پانچ ارکان کافی ہیں۔ ہمیں چاہئے کہ ان کو مضبوط پکڑیں اور بحث طلب مسائل کو برطرف کردیں۔ اُس فطرت کے ذریعہ جس پر مذہب فطری کی بنیاد ہے انسان کو ایک مسلسل باطنی وحی ہوتی رہتی ہے

جس سے وہ مذہبی پیشواؤں کے پند و نصائح سے آزاد ہو جاتا ہے *

سیناس کے یہ الفاظ ہربرٹ پر بھی لازم آتے ہیں کہ مذہب میں لازمی اور غیر لازمی کے درمیان خط فاصل کھینچنا کوئی آسان کام نہیں اس بات کا ثبوت بھی دشوار ہے کہ یہ پانچ ارکان تمام مذاہب میں پائے جاتے ہیں اور اگر ان کا عام ہونا ثابت بھی ہو جائے تب بھی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جبلت پر قائم ہیں اور اگر فرض بھی کر لیں کہ ان کا ماخذ جبلی ہے تو جبلت میں سے ان کا طریق ارتقا واضح کرنا پڑیگا۔ ہربرٹ کے طرز بیان میں عجلت اور ادعائیت بہت ہے بہت سے علمیاتی نفسیاتی اور مذہبی مسائل کو راستے میں حل کئے بغیر گزر جاتا ہے لیکن وہ انداز خیال جس کا خاکہ اس لئے پیش کیا ہے ایک زبردست طبیعت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے اور تاریخ میں اس کی بڑی اہمیت ہے۔ اس سے ایک ایسے مذہبی احساس کا وجود ثابت ہو گیا جو تمام مذہبی طلسموں سے آزاد ہے اور اُن سب کا نقاد ہے *

باب ہشتم

مذہبی تخیل (Jakob Böhme)

لارڈ ہربرٹ مشغلۂ سیف وقلم کے مابین اپنا وقت تقسیم کرتا رہا۔ وہ پیرس کے دربار کے سیاسی مشاغل سے پھر اپنے مطالعہ کی طرف واپس آیا اور اپنی تصنیف (De Veritate) صداقت شروع کی لیکن اس عہد کا یہ تقاضا تھا کہ نئے خیالات پیدا کئے جائیں اور ان قیود و حدود کو توڑ ڈالا جائے جن میں اصلاح کلیسا کی تحریک بہت جلد مقید ہوگئی تھی، کسی قدر کم شان وشوکت سے ظہور پذیر ہو (Jakob Böhme) یعقوب بوہمے نے اپنی کفش دوزی کی ستاری اور قالب کو چھوڑ کر اپنی کتاب (Morgenröte im Aufgang) طلوع شفق لکھنی شروع کردی۔ قلم اٹھانے سے پہلے وہ بھی کچھ دنیا دیکھ چکا تھا موچیوں کی شاگردی کرتے ہوئے وہ شہر بشہر گھوم چکا تھا بعد ازاں اس نے (Görlitz) گورلٹز میں سکونت اختیار کرلی کارخانے کے سکوت میں اس کا دماغ بھی اس کے ہاتھوں سے کم معروف کار نہ تھا۔ وہ بالکل ان پڑھ بھی نہ تھا وہ اپنے آپ کو فلسفی اور محقق فطرت کہتا تھا اور علم ہیئت کی کتابوں سے بھی اس کو کسی قدر واقفیت تھی بڑے تعجب کی بات ہے کہ وہ اس حد تک کوپرنیکس کے نظریہ کا قائل تھا کہ زمین اور اس کے علاوہ بہت سے دوسرے سیاروں کا سورج کے گرد گھومنا اس کے نزدیک صحیح تھا (Paracelsus) کی فلسفۂ طبیعی کی کتابیں وہ پڑھ چکا تھا۔ غالباً وہ صوفی (Valentin Weigel) کی تصانیف کے قلمی نسخے بھی دیکھ چکا تھا

جو لوگوں کے ہاتھوں میں گشت لگا رہے تھے جن میں پیراسیلیس کے خیالات کو قدیم صوفیہ
کی تعلیم کے ساتھ ملا کر پیش کیا گیا تھا علاوہ ازیں وہ ایک پارسا شخص تھا اور اپنی انجیل اور
لوتھر کی تعلیم سے خوب واقف تھا۔ لیکن وہ خود اپنے مسائل پیدا کرتا ہے اور اس قدر
ذہنی قوت اور آزادی سے ان پر بحث کرتا ہے کہ اس کی تصانیف اب بھی بہت قابل قدر
معلوم ہوتی ہیں ۔ وہ ادعائیت کے حدود سے بہت دور نکل جاتا ہے بوڈن اور ہربرٹ مذہبی
مسئلے پر صرف خارجی نقطۂ نظر سے بحث کرتے ہیں لیکن بوہمے کے لئے یہ مسائل اپنے فرقے
کے دائرۂ تصورات کے اندر پیدا ہوئے وہ ان پر مسلسل غور و خوض کرتا رہا یہاں تک
کہ اس کے طوفان خیال نے تمام بند توڑ ڈالے اپنی سادہ اور مستحکم خود اعتمادی کے لحاظ
سے گورلٹز کا یہ موچی عہد نشاۂ جدیدہ کا خاص انداز ہ رکھتا ہے یہی انداز اس کی تعمیر فکر
کے عناصر میں بھی پایا جاتا ہے جو بہت سے واسطوں اور بہت سی تبدیلیوں کے بعد
اس تک پہنچے اور جو اس زمانہ کی فلسفہ اور سائنس کی تحریکوں کی پیداوار تھے ۔ اس کو
جو کچھ دستیاب ہو سکا اس نے اس مسئلے کے حل کرنے میں صرف کیا جس کے متعلق ایک
عرصہ تک وہ مایوس رہ چکا تھا یہ اس امر کی ایک عظیم الشان مثال ہے کہ کس طرح
حکیمانہ انداز طبیعت وہاں بھی جلوہ گر ہوتا ہے جہاں ظاہری اور باطنی حالات اس
کے مانع ہوتے ہیں اس کی طبیعت میں ان خیالات کی اتنی طویل خلفشار اور کشمکش رہ
چکی تھی کہ جب اس کو ان کا حل ممکن معلوم ہوا تو اس کو وحی و الہام کی طرح محسوس ہوا اپنی
کتاب شفق کے انیسویں باب میں اس نے بیان کیا ہے کہ کس طرح اس کے شکوک
کے اندر نور یقین پیدا ہوا اور اسے ایسا معلوم ہوا کہ "وہ زندگی موت کے قلب میں نفوذ
کر گئی ہے" اس وقت اس کی عمر پچیس برس کی تھی روایت یہ ہے کہ اس کے بنیادی
تصورات اس پر ایک حال کی کیفیت میں منکشف ہوئے جو ایک چمکتی ہوئی کنجی کو دیکھتے
دیکھتے اس میں پیدا ہو گئی تھی ان خیالات کو پختہ و رسا ہونے میں اور بارہ برس لگے
تب اس نے ۱۶۱۲ میں اپنی پہلی کتاب شفق صبح (Die Morgenröte) تصنیف کی رکٹر
(Recter) یا دری علاقہ کو یہ بات بہت ناگوار گزری کہ ایک موچی فلسفے میں قدم رکھنے
کی جرأت کرتا ہے اس لئے سر منبر بوہمے پر کفر کا فتویٰ لگایا اور مجسٹریٹوں کو ترغیب دی
کہ اسے لکھنے سے روک دیں کچھ عرصے کے لئے اس شریف النفس انسان کو شہر چھوڑنا

پڑا لیکن بوہمے نے صرف چند سال تک اس ممانعت کی پروا کی عمر کے آخری سالوں میں وہ کثیر التصانیف ہو گیا اس لئے ۱۶۲۴ء میں گورلٹز میں وفات پائی۔

بوہمے کے لئے مذہبی مسئلے کی دو خاص صورتیں تھیں اس بات کے احساس سے کہ خارجی دنیا میں انسان کس قدر بے حقیقت ہے اسے نہایت رنج وقلق ہوتا تھا اس زمین سے وہ آسمان بہت دور ہیں جہاں بقول علما خدا کا مسکن ہے اجرام فلکیہ اور عناصر مکانیہ انسان کے معاملات سے بے نیاز اپنی اپنی راہوں پر چلتے ہیں خدا کی دوری اور فطرت میں انسان کی بے وقعتی اس کی راہِ فکر میں سب سے پہلی رکاوٹ تھی علاوہ ازیں عالم انسان اور عالم فطرت دونوں میں خیر وشر کی پیکار اور پارسا دیندار اور بے دین دونوں کا دنیا میں برابر کامیاب ہونا اور دنیا کے بہترین حصوں کا غیر مہذب اقوام کے قبضے میں ہونا جن کی تقدیر پارسا اقوام سے بہتر معلوم ہوتی ہے یہ تمام سوالات حل طلب تھے مذہب کے لئے دوسرا سنگ مزاحمت یہ تھا کہ خدا کے وجود کے ساتھ نقص وبدی کا وجود کیسے ہو سکتا ہے پہلے مسئلہ کو جو اس امر سے پیدا ہوتا ہے کہ دنیائے مادہ اتنی کبیر ہے اور دنیائے روح اتنی صغیر اور اتنی دور، ہے اس لئے اس خیال سے حل کیا کہ خدا کی قوت اور اس کا جوہر تمام اشیا کے ظاہر اور باطن میں جاری وساری ہے۔ خدا خلقت سے علٰحدہ نہیں ان دونوں کا تعلق روح اور بدن کا تعلق ہے عرش آسمان پر نہیں بلکہ تمہارے اندر ہے جہاں الٰہی زندگی تمہاری روح میں مرتعش ہے خدا دور نہیں تم خدا کے اندر ہو اور خدا تمہارے اندر اور اگر تم پاک اور منزہ ہو جاؤ تو تمہیں خدا ہو تم میں وہی قوتیں عمل کر رہی ہیں جو خدا اور فطرت میں ہیں آگ پانی مٹی ہوا سب خدا ہے اگر یوں نہ ہو تو پھر تو شبیہ خدا کیسے ہو سکتا ہے تو بھی اسی چیز کا بنا ہوا ہے جس کا خدا بنا ہوا ہے جب تو زمین کو اور ستاروں کو اور زندگی کی گہرائیوں کو دیکھتا ہے تو تو خدا کو دیکھتا ہے اور اسی خدا کی ہستی میں تیری ہستی ہے یہ صحیح ہے کہ اجرام فلکیہ اور عناصر خالص خدا نہیں لیکن جس قوت سے وہ زندگی حاصل کرتے ہیں وہ تجھ میں بھی ہے۔ جوہر انسان کی باطنی تحریکات اس انداز کی ہیں جس طرح خدا میں پائی جاتی ہیں فطرت کے تمام اعمال میں خدا پوشیدہ اور مضمر رہتا ہے روح انسانی میں وہ ظاہر اور مدرک ہوتا ہے۔ جب تک انسان خدا سے اس طرح جدا رہتا ہے، گویا کہ یہ ایک علٰحدہ ہستی ہے تب تک اسے خدا کا کچھ

اگر کوئی شخص اس انداز خیال کو ملحدانہ سمجھے تو بوہمے اس کو یہ جواب دیتا ہے "کہ
سن اور دیکھ اور میرے خیال اور کفر میں تمیز کر۔ میری تحریر کافرانہ نہیں بلکہ فلسفیانہ ہے
علاوہ ازیں میں ملحد نہیں بلکہ ایک واحد خدا کا جو سب کچھ ہے نہایت گہرا اور سچا علم رکھتا
ہوں" اسے معلوم ہے کہ کتنی کارزارِ نفس کے بعد وہ اس خیال پر پہنچا جس سے دنیا اس
کی نگاہ میں زندہ ہو گئی اور اس نے محسوس کر لیا کہ روح کائنات دور اور بیگانہ نہیں
بلکہ تمام اشیاء کی جان ہے۔ اس لئے ان خیالات کو برطرف کرنے کی کوشش کی لیکن
خوف و حزن نے اسے مجبور کیا کہ وہ ان پر قائم رہے "

(Morgenröte in Aufgang Chap. XIX.XXV.)

مذہب میں
تمام بُعد کو ساقط کر کے خدا کے ساتھ اتحاد باطنی کی آرزو اس فلسفیانہ ضرورت کی مرادف
ہے جو تمام اشیاء کا باہم تعلق معلوم کرنا چاہتی ہے۔ ان دونوں کی تائید پیراسیلس کے فلسفۂ فطرت
کے اس خیال سے ہوتی ہے کہ انسان کے عناصر وہی ہیں جو کائنات کے ہیں "

لیکن بوہمے فطرت کی صرف موجودہ حالت پر ہی غور نہیں کرتا۔ وہ اپنے
آپ سے یہ سوال بھی کرتا ہے کہ یہ خارجی دنیائے محسوس کس طرح پیدا ہوئی اور تمام اشیا
میں ایسی موافقت کلی کیوں نہیں جس سے اس قسم کا غم و اندوہ ممکن نہ رہے جیسا خود اس
کی طبیعت میں موجود تھا۔ پیراسیلس نے جو ایک انقلاب انگیز کیمیا داں اور طبیب تھا۔ اس
سوال کے حل میں ضرور اس کی رہنمائی کی ہوگی کیونکہ بوہمے پر اس کا بڑا اثر معلوم ہے۔ پیراسیلس
کی یہ تعلیم تھی کہ عناصر کا امتیاز تفریق و شکست کے عمل سے ظہور پذیر ہوا بوہمے نے حسب
معمول بڑی جرأت سے اس خیال کی پیروی کی کیونکہ نقص و بدی کا مسئلہ بھی اس راستے
سے حل ہو سکتا ہے لیکن ماخذ بدی کا مسئلہ اس کے لئے اور بھی مشخص ہو گیا تھا کیونکہ وہ خدا
کو دنیا اور ارواح سے علیحدہ نہیں کر سکتا تھا اور ان کی زندگی کو خود خدا کی زندگی کا جزو
سمجھتا تھا۔ بوہمے کے نزدیک بدی کی اصلیت یہی ہے کہ ہم اپنے آپ کو مجموعۂ کائنات
سے علیحدہ کر کے خود کل بننا چاہتے ہیں حالانکہ ہم ایک جزو ہیں اس سے دنیا میں عدم اتفاق
بیگانگی جھگڑے اور آلام پیدا ہوتے ہیں بوہمے اس مسئلہ کی بحث کو خرافیاتی صورت
میں پیش کرتا ہے اور انجیلی اور کیمیائی تصورات کو بعض اوقات عجیب و غریب
لیکن اکثر لطیف شاعرانہ انداز میں ادا کرتا ہے وہ اپنے بیان کی خرافیاتی اور عنصری صورت

سے پوری طرح آگاہ ہے۔ یہ کہ وہ بلند سوالات کا جو اس کی طبیعت میں اٹھتے ہیں کس طرح جواب دے سکتا ہے اُس کی توجیہ وہ اس طرح کرتا ہے کہ اس کے اندر وہی روح ہے جو ازل سے کائنات میں رواں ہے۔ بالفاظ دیگر وہ اپنے باطنی وجدانات اور کشمکش سے فطرت کی توجیہ کرتا ہے اور اپنے واردات قلبی سے تمام اشیا کی قوت متحرکہ کا اندازہ کرتا ہے۔ اگرچہ وہ کائنات کے واقعات اور حادثات کو ناٹک کی طرح مسلسل محسوسات کے انداز میں بیان کرتا ہے لیکن اس کی مراد یہ نہیں کہ کسی معین وقت میں کسی خاص مقام پر یہ واقعات معرض ظہور میں آئے۔ نہ ہی اس کی یہ مراد ہے کہ یہ امور تاریخی طور پر یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے گئے۔ جن حقائق کو وہ واقعات کی صورت میں بیان کرتا ہے وہ دنیا کی قوتوں کی سرمدی پیکار کا بیان ہے اور یہ پیکار ایسی نہیں جو کسی زمانہ میں واقع ہوئی ہو اور ختم ہو گئی ہو وہ اسی وقت بھی جاری ہے۔ اور وہ خود اس میں مبتلا ہے۔ اس خیال کو اُس نے حیرت انگیز صفائی سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے "میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ آسمان میں کوئی ایک خاص مقام ہے یا کوئی ایک خاص قسم ہے جس میں سے آتش الٰہی شعلہ زن ہوتی ہے۔ میں یہ جسمی تشبیہات محض پڑھنے والے کی کم فہمی کو مد نظر رکھتے ہوئے استعمال کرتا ہوں۔ کیونکہ زمین و آسمان میں کوئی ایسا مقام نہیں ہے جہاں خدا نہیں ہے یا اُسے نہیں ہونا چاہئے۔" اور اگرچہ میں نے یہاں یہ بیان کیا ہے کہ کائنات میں واقعات کیسے ظاہر ہوتے رہے اور اشیاء کیسے صورت پذیر ہوئیں اور خدا کائنات میں کس طرح پھوٹ پڑا، لیکن اس سے تم کو یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ وہ اس سے پہلے ساکن یا معدوم تھا اور اس کے بعد یکدم متحرک اور موجود ہو گیا۔ میں تو ایک ازلی حقیقت کو پڑھنے والوں کی کم فہمی کی وجہ سے ٹکڑے ٹکڑے کر کے بیان کرتا ہوں۔ وہ فطرت کی آفرینش دائم و قائم ہے وہ آج بھی ویسے ہی پیدا ہو رہی ہے جیسے کہ شروع میں پیدا ہوئی تھی۔ صفات یعنی حادثات الٰہیہ کا نہ آغاز ہے نہ وسط اور نہ انجام۔ "تمہیں یہ جان لینا چاہئے کہ میں یہ کوئی تاریخ بیان نہیں کرتا جو میں نے کہیں پڑھی یا سنی ہو۔ میں خود ہمیشہ اسی کارزار کے اندر موجود ہوتا ہوں جسکو میں بیان کرتا ہوں اور اس جنگ میں دوسرے لوگوں کی طرح اکثر پچھاڑا بھی جاتا ہوں" ان بیانات کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ بالکل صحیح ہوگا کہ بوہمے کے خیالات کی تشریح میں ہم اس کے خرافیاتی انداز بیان کو زیادہ اہم نہ سمجھیں۔ بوہمے اس نظریہ کا پوری طرح مخالف تھا کہ دنیا عدم سے

وجود میں آئی۔ بہت سے لوگوں نے یہ لکھا ہے کہ زمین و آسمان عدم سے وجود میں آئے لیکن مجھے حیرت ہوتی ہے کہ ان شاندار لوگوں میں سے جنھوں نے یہ کہا ہے ایک بھی ایسا نہیں جس نے اس کے لئے کوئی صحیح دلیل پیش کی ہو۔ کیونکہ خدا تو وہی ہے جو ازل سے موجود تھا اور اب بھی ہے۔ عدم محض سے کچھ بھی نہیں نکل سکتا۔ ہر شے کی کوئی اصل اور بنیاد ہونی چاہیئے۔ اگر کچھ اصل میں نہیں ہے تو اس میں سے کیا نکلیگا۔ فطرت کی قوتیں اگر ازل سے موجود نہ ہوتیں تو نہ فرشتے پیدا ہوتے اور نہ زمین و آسمان" بوہمے کا یہ ایمان ہے کہ ایک وحدت مطلقہ سے کسی چیز کی توجیہ نہیں ہوسکتی۔ یہ لازمی ہے کہ کثرت اور امتیاز خدا کی فطرت ہی میں ہو۔ یہ کثرت و امتیاز پیدا کیا ہوا نہیں ہے بلکہ حیات کلیہ کا ایک سرمدی اور تاریک سرچشمہ ہے۔ بوہمے نے اپنی کتاب (Theosophischen Fragen) میں اسی خیال کو نہایت منطقی اور نفسیاتی صورت میں پیش کیا ہے خدا کی ذات صرف ایجابی ہی نہیں اُس کی ہستی کے نعم کے ساتھ ساتھ لا کا مخالف عنصر بھی پایا جاتا ہے زندگی اسی ہاں اور نہ کی پیکار سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر یہ مزاحم و مخالف عنصر نہ ہو تو نہ کوئی لطف ہو نہ احساس۔ اور نہ ہی زندگی میں کوئی چیز ابھر سکے۔ اگر اصل فطرت میں ایجابی اور سلبی پہلو کا تخالف موجود نہ ہو تو ارادہ کا وجود بھی نہ ہو۔ وحدت مطلقہ میں کیا ہے جس کی وجہ سے ارادہ پیدا ہوسکے۔ بوہمے اپنی خرافیاتی زبان میں مخالفت کے اس عنصر اصلی کو غضب الٰہی اور بنیاد جہنم کہتا ہے۔ خدا کی فطرت کی اصل میں غضب بھی ویسا ہی موجود ہے جیسا کہ عشق۔ بہشت و دوزخ دونوں کی بنیاد خدا ہے۔ دنیا کی جتنی تیزی تلخی سختی اور زہر ہے ان تمام مظاہر غضب کا ماخذ اگر خدا نہ ہو تو یہ کہاں سے آئے ہیں۔ لیکن حقیقت میں غضب ایک ایسا عنصر ہے جس کی وجہ سے عشق کا پوری طرح ظہور ہوسکتا ہے زندگی خود ایسی مخالفت کی متقاضی ہے۔ فطرت کے اندر مختلف صفات کے موجود ہونے کی وجہ سے حرکت، نشوونما اور ہیجان کا امکان ہے۔ بوہمے (quality) کے لفظ کو اپنی سادہ لوحی سے اس سے ملتے جلتے جرمن لفظ (quallen) اور (quelle,) سے اخذ کرتا ہے جس کے معنی چشمہ کے ہیں۔ "صفت ایک حرکت، ایک چشمہ کا اُبلنا یا ایک شے کا ہیجان ہے" اُس کے نزدیک صفت اور حرکت ایک ہی چیز ہے۔ وہ اشیاء کے صفات کو ساکن و مردہ نہیں سمجھتا اُس کے نزدیک اشیاء فعلی قوتیں اور میلانات ہیں حرارت مثلاً

ایک صفت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ گرم کرتی، روشن کرتی، حل کرتی اور گلاتی ہے۔ لہذا صفات اولیہ کی کثرت بوہمے کے لئے ایک امر واقعہ ہے کیونکہ اس کثرت و امتیاز کے بغیر نہ حرکت ممکن ہے نہ زندگی اور نہ شعور۔ لیکن شروع ہی سے ان اصلی قوتوں میں تعاون موجود ہے۔ فطرت کی تہ میں جو تلخی ہے وہ شیرینی کے احساس کی افزونی میں مدد دیتی ہے تلخی خدا میں بھی موجود ہے لیکن بطور مظلبۂ درد انبساط کے"۔

لیکن اضداد کی وحدت اصلی کو تسلیم کرتے ہوئے بھی زندگی کا معمہ حل نہیں ہوتا۔ دنیا کی سختی اور تلخی جو ہمارے تجربہ میں آتی ہے وہ ایک اصلی وحدت کے ساتھ کیسے ہم آغوش ہوسکتی ہے خصوصاً خیر و شر کی پیکار باطنی اور ظاہری دنیا میں کسی وحدت باطنی کا نتیجہ معلوم نہیں ہوتی۔ تاہم مذہبی تخیل کے لئے بھی ایک بڑا عقدہ وحدت مطلقہ سے کثرت کا اخذ کرنا ایسا ہی دشوار ہے جیسے موافقت مطلقہ سے مخالفت کا پیدا ہونا۔ کوئی تعجب نہیں ہے کہ اس نکتہ پر بوہمے کا خرافیاتی تخیل اُس کے فکر پر پوری طرح غالب آگیا جہاں اُس کے جذبات میں اس قدر ہیجان معلوم ہوتا ہے اُس ناٹک کو اختصار سے پیش کرنا ناممکن ہے جس میں تثلیث کے اقانیم صفات اولیہ ارواح اصلیہ، اور گروہ ملائکہ سب کے سب حصہ لیتے ہیں۔ سب سے اہم بات اُس میں یہ ہے کہ خدا کی فطرت کا ایک عنصر یعنی عنصر غضب پیش قدمی کرتا ہے تاکہ دنیا پر حکومت کرے۔ وہ زندگی کا ایک عنصر یا ایک پہلو ہونے پر قناعت نہیں کرتا بلکہ جزو سے کُل ہونا چاہتا ہے۔ یہی ابلیس ہے جو اپنے نور سے چندھیا کر اور اپنی قوت اور مرتبہ سے مغرور ہو کر اور اپنے آپ کو مرکز کائنات سمجھ کر خدا کے اوپر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اور خدا سے زیادہ شاندار صفات کا حامل ہونا چاہتا ہے۔ اسی جگہ وہ تمام پرخاش اور الم پیدا ہوتا ہے جو تمام دنیا میں پایا جاتا ہے۔ اور ایک ایسی آگ بھڑک اٹھتی ہے جو پھر کبھی نہیں بجھتی۔ اضداد وحدت اصلی سے ٹوٹ کر دست بہ گریباں ہو جاتے ہیں سخت مادہ اڑ کر فضا میں جا پڑتا ہے اور دنیا کی وہ شکل قائم ہو جاتی ہے جو ہم دیکھ رہے ہیں۔ لہذا شر انسان سے پہلے بھی موجود تھا اس کی اصل خود فطرت میں موجود ہے۔ یہاں بوہمے اُس مقام پر پہنچا ہے جہاں موسیٰ کی کتاب میں قصۂ آفرینش شروع ہوتا ہے۔ لیکن اس قصہ پر اس کو کوئی بڑا ایمان نہیں ہے کیونکہ اُس کے متعلق وہ کہتا ہے کہ اس میں بہت سی باتیں فلسفہ اور عقل کے قطعاً خلاف ہیں

اسی وجہ سے اُس کو کبھی یقین نہیں آسکتا تھا کہ موسیٰ جیسا اعلیٰ درجہ کا انسان اس کا مصنف ہے۔ خود اپنی روح کی شہادت پر اعتماد کرتے ہوئے وہ بہت حد تک اپنے ہی خیالات کی پیروی کرتا ہے علماء سے بھی وہ مرعوب نہیں ہوتا۔ فلسفیوں، ہئیت دانوں اور اہل دینیات کو مخاطب کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ "مجھے ان کے طریقوں اور قاعدوں کی کچھ ضرورت نہیں کیونکہ میں نے ان سے کچھ نہیں سیکھا۔ میں ایک اور اُستاد کا شاگرد ہوں اور وہ اُستاد تمام فطرت ہے"۔ بوہمے کو خاص طور پر اُن لوگوں پر غصہ آتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ خدا نے اپنے ارادہ سے بعض لوگوں کو راحت کے لئے اور بعض لوگوں کو لعنت کے لئے منتخب کیا ہے۔ اگر پولوس اور پطرس نے بھی یہ بات لکھی ہو تو اُس پر یقین کرنے کے لئے طیار نہیں۔ خدا شر کا ارادہ نہیں کرتا اور نہ ہی اس کو پہلے سے معلوم تھا کہ اشیاء ایسی واقع ہونگی جیسا کہ وہ واقع ہوئیں۔ لیکن باوجود اس کے شر کی اصل خدا میں ہونی چاہئے کیونکہ تمام اشیاء کا خالق وہی ہے۔ یہ اصل شر خدا کا سلبی پہلو ہے۔ اور یہی اساس جہنم ہے۔ یہ خدا کی فطرت کی وہ حیثیت ہے جو خدا نہیں ہے اگر خدا سے ہماری مراد صرف عشق ہے اور غضب نہیں۔ لیکن آخر کار یہ ایک الہٰی عنصر ہے جو موافقت ازلی سے ٹوٹ پڑا ہے۔ بوہمے کے الفاظ میں خود خدا خدا سے برسر پیکار ہے۔ اسی وجہ سے دنیا کے اندر ایسی سخت کشمکش پائی جاتی ہے۔ دونوں طرف الہٰی قوتیں لڑ رہی ہیں۔ یہ تمام خوف و الم اسی وجہ سے ہے جو کارزار نفس سے پیدا ہوتا ہے۔ اور بوہمے اس سے اس طرح نجات حاصل کرتا ہے کہ وہ اس خیال میں پناہ لیتا ہے کہ خدا کا ایک قلب ہے جو ہمیشہ سختی اور تلخی کو دور کرنے میں کوشاں ہے۔

بوہمے اپنے دینیاتی تخیلات میں اس نفسیاتی حقیقت سے آشنا ہو گیا کہ ہستی کا غیر ارادی پہلو ارادی پہلو سے مقدم اور اس کی بنیاد ہے شر کا ماخذ خدا کا ارادہ نہیں بلکہ فطرت کی وہ غیر ارادی بنیاد ہے جس میں لازماً مختلف عناصر پائے جاتے ہیں اس لئے اس کا خیال نہیں کیا کہ محض فرق و امتیاز مخاصمت نہیں ایک سے دوسرے تک بہت فاصلہ ہے۔ ابلیس کا تکبر کیسے پیدا ہوا وہ نہیں سمجھا سکا اس واقعہ کو اس نے صرف بیان کر دیا ہے اس کی توجیہ نہیں کی لیکن باوجود اس کے خیالات ان حدود سے بہت دور نکل گئے ہیں جہاں تک عام طور پر جوشیلے مذہبی لوگوں کے خیالات

جایا کرتے ہیں منطقی طور پر دینیات کے لحاظ سے ہم اسکو ویسا ہی سمجھتے ہیں جیسا وہ ابلیس کو سمجھتا تھا اس نے ایک خطرناک صفت ہے یعنے خیال کو حرکت دی اور جب وہ ایک مرتبہ چل نکلا تو پھر اسکو روکنا آسان نہیں رہا لیکن بوہیمؔ میں تکبر نہیں بلکہ ضرورت فہم ہے جو اسکو قدم بہ قدم آگے بڑھاتی جاتی ہے۔ فکر نو رائیدہ کی سادہ خود اعتمادی اس کے لئے جرأت آموز ہوگئی وہ کھلے لفظوں میں جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں اپنے کام کو خالص فلسفیانہ کام کہتا ہے ایک اور جگہ وہ پوچھتا ہے " اب کیا پوشیدہ رہا ہے مسیح کی صحیح تعلیم؟ نہیں بلکہ فلسفہ" اسی فلسفے کو وہ اب مہیا کرنا چاہتا ہے اور اس میں جو سمجھ پیدا ہوگئی ہے اس کو وہ اتنا اہم سمجھتا ہے کہ اپنی پہلی کتاب کانام اس لئے (Morgenröte in Aufgang) یعنی "طلوع صبح" رکھا ہے، وہ محسوس کرتا تھا کہ زمانۂ عروج وکمال اب بہت قریب ہے اس میں شک نہیں کہ اس کے فکر میں پھٹتی ہوئی نظر آتی ہے اس کو نئی قوتوں کا احساس ہو رہا تھا گو اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کس طرف لیجائیں گی۔

دو قوانین بوہیمؔ کے تخیلات کی اساس ہیں قانون تخالف (The Law of Contrast) جو تمام حرکت اور تمام شعور کے لئے شرط ہے۔ قانون ارتقا جس کی رو سے رفتہ رفتہ امتیاز بڑھتا جاتا ہے قانون تخالف کے متعلق یہ بالکل ظاہر ہے کہ وہ نفسیاتی تجربات سے شروع کرتا ہے جیسا کہ اس خاص فقرے میں اس نے ادا کیا ہے کہ "بغیر مزاحمت کوئی شئے ظہور پذیر نہیں ہو سکتی" ارتقا کو تخلیق تفریقات تصور کرنے میں وہ پیراسیلس سے متاثر ہوا ہے اس نے جرمن زبان کو ارتقا کے تصور سے آشنا کیا اس تصور کے غیر متناقض استعمال سے اس نے مذہبی خیالات کو ایک ایسی حد تک پہنچا دیا کہ بعد میں اس قسم کی کوئی کوشش اس سے آگے نہیں بڑھ سکی۔

بظاہر ایسا معلوم ہو سکتا ہے کہ بوہیمؔ کے مذہبی تخیلات اور بوڈن چربری اور گروٹیوس کے مذہب فطری میں بہت فرق ہے بوہیمؔ مروجہ لوتھریت پر ایمان رکھتا تھا یا کم سے کم اسے یقین تھا کہ وہ اس پر ایمان رکھتا ہے لیکن اپنے خیالات کے مطابق وہ اس کو محسوس کرتا تھا کہ اگر نور خدا اور حیات الٰہی فطرت کی سختی اور تلخی کا علاج ہیں تو اس نور تک رسائی صرف چند ہستیوں کے لئے مخصوص و محدود نہیں ہو سکتی ہر شخص غضب الٰہی سے گزر کر عشق الٰہی تک پہنچ سکتا ہے جلال سے جمال کی طرف راستہ

کھلا ہے۔ یہودی مسلمان اور دیگر غیر عیسائی لوگ جو مسیح کے متعلق کچھ نہیں جانتے تھے
انھوں نے بھی اپنی زندگی کو اس کے مماثل بنایا وہ جس کے دل میں عشق ہے اور ہمدردی
اور رحم کی زندگی بسر کرتا ہے بدی کے خلاف کوشش کرتا اور غضب الٰہی سے گذر کر
نور الٰہی تک پہنچنا چاہتا ہے وہ خدا کے ساتھ یک جان ہے اور اس کے ساتھ زندگی
بسر کرتا ہے۔ خدا کو اس کے علاوہ کسی عبادت کی ضرورت نہیں" بوہمے ان اگر ان
الفاظ کو ٹوٹا لیا کی زبان سے ادا کرتا تو بیجا نہ تھا (Martensen) مارٹنس اپنی کتاب میں
جو اس نے بوہمے پر لکھی ہے ان الفاظ کو عجیب و غریب اور بے بنیاد قرار دیتا ہے
لیکن بوہمے کی اساسی تصورات میں ان کی ایک مضبوط بنیاد ملتی ہے بعد کے فلسفی اہل
دینیات اس کے فکر کے تیقن پر رشک کر سکتے ہیں ہمارے لئے یہاں دلچسپ اور
قابل توجہ امر یہ ہے کہ کس طرح متعصب لوتھری دنیا میں ایک جاہل کاریگر کے دل میں
عالم مذہب کے اندر وہی کل میلان پایا جاتا ہے جو نشاۃ جدیدہ کے فلسفہ کی خصوصیت
ہے اور جس کا تعلق اس حقیقت سے ہے کہ انسان کو اپنی فطری قوتوں پر دوبارہ اعتماد
ہوگیا اور اس میں اپنے خیالات کے استعمال کی جرأت پیدا ہوگئی تھی

کائنات کا تصور جدید

باب پنجم

ارسطاطالیسی منوسطی نظام کائنات

آدمی کا تصور کائنات کے تصور سے اسی طرح جدا نہیں ہوسکتا جس طرح کہ آدمی خود کائنات سے جدا نہیں ہوسکتا۔ اسی لئے انسان کے تصور میں جو کچھ تبدیلیاں ہوئیں ان کا اندازہ کرنا ناممکن ہے جب تک کہ تصور کائنات میں جو تغیرات ہوئے ان کو بھی ساتھ ساتھ مدنظر نہ رکھا جائے ان دونوں تصورات کا متواتر ایک دوسرے پر عمل اور ردعمل ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک تو ہیے کے مذہبی تخیلات نئی کونیات سے پیدا ہوئے جس میں خاص طور پر پیراسیلس اور کوپرنیکس کے خیالات کا حصہ ہے اور ان سے الگ کرکے وہ اچھی طرح سمجھ میں کبھی نہیں آسکتے باوجود اس کے کہ وہ مذہبی اور نفسیاتی اغراض کو صف اول میں رکھتا ہے۔ دوسری طرف نئے تصور کائنات کے پیدا کرنے والوں میں بہت سے اہل فکر ایسے ہیں جنھوں لے نفسیات اور اخلاقیات کے متعلق بڑی قابل قدر بحثیں کی ہیں جن سے اُن کے نام ان مفکرین میں شمار کئے جاسکتے ہیں جنھوں لے انسان کو دریافت کیا تاہم یہ ناجائز نہ ہوگا اگر اُن کا مقام معین کرنے کے لئے اُس نقطۂ نظر کو انتخاب کریں جس کی وجہ سے تاریخ فکر میں ان کی خاص اہمیت ہے۔

تغیر کائنات میں اس عظیم تغیر کا اندازہ کرنے کے لئے جو علم و فن اور انکشاف انسان کے دوش بدوش نشأت جدیدہ کے سب سے بڑے کارناموں میں سے ہے ہمیں پہلے اس نظام کائنات کا ایک واضح تصور قائم کرلینا چاہیئے جو پندرھویں صدی کے آخر تک

علما اور اناٹی دونوں کے نزدیک بالکل مسلم تھا یہ تصور ارسطاطالیسی طبیعیات اور بطلیموسی ہئیت سے پیدا ہوا تھا اور انجیلی تصورات اس میں مل جل گئے تھے ان دونوں میں اختلاط آسانی سے ہوگیا تھا کیونکہ وہ تمام نظام کائنات براہ راست مواد جو اس پر مبنی تھا اور اسی مواد نے ایک مرتب اور معین صورت اختیار کرلی ؟

لیکن مروجہ خیال کے مطابق بھی یہ ظاہر تھا کہ آسمانوں اور زمین کی حرکتوں میں بڑا فرق ہے۔ زمین پر ایک دائمی تغیر پایا جاتا ہے۔ مظاہر گھٹتے بڑھتے رہتے ہیں۔ پیدا ہوتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں۔ حرکات پیدا ہوتی ہیں پھر تھوڑے بہت عرصہ کے بعد ختم ہو جاتی ہیں لیکن آسمان پر کیفیت مختلف ہے۔ ستارے اپنے مداروں میں بغیر کسی قابل لحاظ تغیر کے باقاعدہ طور پر چلتے رہتے ہیں۔ اور ان کی حرکت اپنے مداروں میں سرمدی مسلسل اور مدور ہے۔ ارسطو کے تخیل کائنات کی بنا، اسی تخالف پر تھی جو آسمانی اور زمینی کروں میں پایا جاتا ہے۔ وہ ظاہری ادراک پر بھی بھروسہ رکھتا ہے اور یونانیوں اور غیر یونانیوں کے قدیم اعتقادات وہ بھی صحیح سمجھتا ہے کہ دیوتا آسمانوں میں رہتے ہیں افلاک ازلی اور ابدی ہیں لہٰذا اُن کی حرکات بھی سرمدی اور باقاعدہ ہیں۔ دنیائے زیر سما آنی جانی ہے حرکت و سکون پیدائش و موت یکے بعد دیگرے واقع ہوتی رہتی ہیں اس اختلاف کو مدنظر رکھتے ہوئے اُس نے یہ نتیجہ نکالا کہ کائنات کے یہ دو حصے مختلف قسم کے مادوں سے بنے ہوئے ہیں۔ اجرام فلکیہ ایسے مادہ سے بنے ہوئے ہیں جس کا کوئی ایک معین مقام نہیں اور جو ازل سے ابد تک اپنی حرکت قائم رکھ سکتا ہے اسی مادہ یا جسم اول کو ارسطو ایتھر کہتا ہے۔ یہ ایتھر آسمانوں میں بھرا ہوا ہے اور سرمدی مدور حرکت اسی میں واقع ہوتی ہے۔ صرف حرکت مدور سرمدی ہوسکتی ہے کیونکہ یہی حرکت پھر اپنی طرف عود کرتی ہے اور دائرہ کے ہر نقطہ سے ہر دوسرے نقطہ تک جاتی رہتی ہے۔ زمینی کرہ پر ہر حرکت ایک خاص نقطہ پر رک جاتی ہے جبکہ جسم متحرک اپنی فطری جگہ پر پہنچ جاتا ہے۔ یہاں پر حرکت سیدھی ایک خط میں ہوتی ہے جس کا رُخ مرکز دنیا سے یا باہر کی طرف ہوتا ہے یا اُوپر کی طرف یا نیچے کی طرف یا اندر کی طرف نقطۂ مرکزی کی جانب۔ جس چیز کی قدرتی جگہ مرکز دنیا کے قریب ہے وہ بھاری کہلاتی ہے لیکن جس چیز کا فطری مقام دنیائے زیر سما کے اوپر کے حصوں میں ہوتا ہے وہ ہلکی کہلاتی ہے۔ زمین پر

متواتر تغیرات اس لئے واقع ہوتے رہتے ہیں کہ عناصر اس میں ہمیشہ اپنی فطری جگہ پر نہیں ہوتے۔ زمین بھاری عنصر ہے اور آگ ہلکا عنصر۔ پانی اور ہوا ان دونوں کے بین بین ہیں۔ آگ اوپر کی طرف اٹھتی ہے اور پتھر جو ہوا میں پھینکا جائے وہ پھر زمین کی طرف گرتا ہے۔ ہر عنصر کائنات میں اپنے مقام کی طرف آنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ چار عناصر ایک دوسرے میں داخل ہو سکتے ہیں لیکن بسیط تر اجزا میں تحلیل نہیں ہو سکتے۔ تمام اجسام ان ہی کے مختلف مرکبات ہیں۔

کائنات صرف ایک ہی ہو سکتی ہے۔ اگر ہم ایک لمحہ کے لئے یہ بھی فرض کرلیں کہ بہت سی کائناتیں ہیں تب بھی یہی واقع ہوگا کہ بھاری عناصر آخر کار ایک مرکزی نقطہ پر جمع ہونے جائینگے اور اس طرح پھر ایک واحد کائنات بنجائیگی۔ زمین جیسا کہ ادراک سے معلوم ہوتا ہے کائنات کے مرکز میں واقع ہے اور اگر ہم یہاں سے باہر اور اوپر کی طرف جائیں تو پہلے زیر سمائی طبقات ثلاثہ تک پہنچیں گے اور اس کے بعد ایتھر کا علاقہ آئیگا جس کا مادہ جتنا زمین سے دور ہوتا جاتا ہے اتنا ہی لطیف تر ہوتا جاتا ہے۔ اجرام فلکیہ جن میں پہلے چاند، سورج اور دوسرے سیارے ہیں اور اُسی کے بعد ثوابت ٹھوس اور شفاف بروجوں کے اندر واقع ہیں جو اپنے محوروں پر گھومتے ہیں۔ ارسطو نے یہ خیال عالم ہیئت (Eudoxus) یوڈاکس سے لیا ہے۔ قدما یہ تصور نہیں کر سکتے تھے کہ اجرام فلکیہ آسمانوں میں آزادی سے حرکت کرتے پھرتے ہیں۔ تمام بروج زمین کو مرکز قرار دیکر اُس کے گرد گھومتے ہیں۔ چاند، سورج اور دوسرے سیارے ہر ایک کا اپنا اپنا برج ہے۔ یہ تمام بروج یعنی یہ تمام نظام کائنات فلک اول کے اندر ہے جو ثوابت کا مقام ہے جس کو براہ راست خدا متحرک کرتا ہے دوسرے برجوں کی حرکتیں نواہیس وارواح ماتحت کے زیر ہدایت ہیں۔ بلند ترین وہی ہے جو سب کو احاطہ کئے ہوئے ہے۔ دنیا کا بلند ترین اور دور ترین حصہ کامل ترین ہے۔

ارسطو کے نظام کائنات نے ایک ایسا ڈھانچہ پیش کیا تھا جو بظاہر نہ صرف تعلیم حواس کے مطابق تھا بلکہ بعد کے ہیئت دانوں کے مشاہدات بھی اس سے منطبق ہو سکتے تھے۔ سیاروں کی آگے پیچھے کی حرکات کو سمجھنے کے لئے یہ لازمی تھا کہ بہت پیچیدہ قسم کی حرکتیں سیاروں کے برجوں کے ساتھ منسوب کی جائیں۔ لیکن اس شکل کو اس طرح

حل کیا گیا کہ یہ فرض کر لیا کہ ہر ایک ستارہ بہ یک وقت مختلف بروج سے وابستہ ہے جن میں سے ہر برج اپنی مخصوص حرکت رکھتا ہے۔ یا یہ خیال کیا گیا کہ حرکات سادہ دائرو میں واقع نہیں ہوتیں بلکہ چھوٹے دائروں اور بر دائرہ دلوں میں جن کے مرکزی نقطے وسیع دائروں میں حرکت کرتے ہیں۔ تحقیق کی ترقی کے ساتھ ساتھ بردائروں کا نظام اور بھی زیادہ پیچیدہ اور ملتف ہوتا گیا۔ بطلیموس اسکندروی نے دوسری صدی مسیحی میں نظام کائنات کی ایک ایسی تشریح کی جو ارسطو کے نظام فلسفہ کی طرح تمام ازمنۂ متوسطہ میں علم ہیئت میں مستند خیال کی جاتی تھی۔ کونیات انجیلی کی طرح ارسطاطالیسی بطلیموسی نظام نے بھی ادراک حسی کا نقطہ نظر اختیار کیا جس کے مطابق زمین قائم ہے اور سورج اور ستارے حرکت کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے آسانی سے یہ تصور ازمنۂ متوسطہ کے مذہبی تصورات کے ساتھ ہم آہنگ ہو گیا۔ علاوہ ازیں ارسطو کو اس بات کا بھی احساس تھا کہ یہ خیال ان قدیم اعتقادات کے بھی مطابق ہے جن کی رو سے افلاک خدا کا گھر ہیں۔ لیکن قدیم خیال اور ازمنۂ متوسطہ کے تصور کائنات میں ایک بنیادی فرق بھی پیدا ہو گیا۔ یہ صحیح ہے کہ ارسطو نے زمین کو کائنات کا مرکز سمجھا لیکن اس غرض سے نہیں کہ باقی تمام کائنات زمین اور اس کے باشندوں کے لئے ہی ہے برخلاف اس کے اس کے نزدیک زمین سے دور ترین حصے لطیف ترین ہیں۔ اور زمین کو وہ کثیف ترین مادہ کا مقام سمجھتا ہے لیکن ازمنۂ متوسطہ کے مذہبی تخیل کائنات میں یہ زمین اور اس کے واقعات کائنات میں مرکزی حیثیت رکھتے ہیں اور ان ہی پہ ہر شے کا مدار ہے۔ بایں ہمہ اس تصور نے ارسطو کے نظام اور دنیائے زیریں کے نقص کے خیال سے بھی کام لیا کیونکہ اس کے مطابق آسمانی قوتیں اوپر سے دنیوی معاملات میں دخل دینے اور ان کو ٹھیک راستے پر چلنے کے لئے نازل ہوتی ہیں ؟

ان مرکب کروں اور بردائروں کی مشکلات سے قطع نظر کرتے ہوئے اس طرح کے تصور میں بحیثیت مجموعی صفائی اور سہولت فہم پائی جاتی تھی۔ یہ نظریہ اس مفروضہ پر قائم تھا کہ مکان حسی مکان مطلق ہے اور اس مکان مطلق میں جہات مطلقہ پائی جاتی ہیں۔ فلسفی اور ہیئت داں بھی کرۂ زمین کو اسیطرح کائنات کا مرکز مطلق سمجھتے تھے جس طرح عملی زندگی میں آج تک انسان سمجھتا ہے۔ اور جو کائنات اس مرکز کے گرد مختلف

کروں میں پائی جاتی ہے اس کے آخری حدود بھی ہیں جن کے پرے کچھ نہیں۔ قدیم تصور فطرت کے لئے یہ ایک لازمی بات تھی کہ ہر شے کو متشکل اور محدود خیال کیا جائے۔ لامحدود کو تاریک اور غیر مشخص یعنی ناقص خیال کیا جاتا تھا۔ اس خیال میں بھی ادراک حسی اور تخیل محدود تھے جو ایک معین نقطہ پر ٹھہر جاتے ہیں اور اس بات کو دریافت کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے کہ اس سے پرے کیا ہے؟

اسی قسم کے نظام کائنات پر دو طرف سے حملہ کیا جا سکتا تھا ایک تو یہ کہ بعض ایسے مشاہدات اور حسابات پیش کئے جائیں جو اس سے متناقض ہوں یا کم سے کم جن کی رو سے کوئی دوسرا تصور ممکن یا اغلب ہو سکے۔ دوسرے یہ کہ مکان حسی کی صحت مطلقہ پر سادہ لوحی نے جو اعتبار قائم کر رکھا ہے اُس کو متزلزل کیا جائے۔ جب یہ امر واضح ہو جائے کہ جہت کے تعین کا مدار اس بات پر ہے کہ مشاہدہ کرنے والا کہاں کھڑا ہے تو زمین اور آسمان کی پستی اور بلندی کا امتیاز مطلق قائم نہیں رہ سکتا۔ یہی حال خود کرۂ زمین پر کے مقامات کا ہے۔ ان دونوں طریقوں سے نشاۃ جدیدہ کی تحقیقات نے ارسطاطالیسی متوسطی نظام کائنات پر حملہ کیا۔ ہم آگے چلکر دیکھینگے کہ موخرالذکر طریقے کو پہلے استعمال کیا گیا۔

باب دہم

نکولاس کوزانوس (Nikolaus Cusanus)

قدامت کے فتوے کے خلاف ارسطو کے معین و محدود نظام کائنات کو توڑنے کی فلسفیانہ ضرورت پہلے ہی سے محسوس ہو رہی تھی۔ نو فلاطونیت کے بانی فلاطینوس نے ایک خیال ظاہر کیا تھا جس کو ترقی دینے سے یہ لازمی تھا کہ فطرت کی انتہائی تحدید و تقسیم غلط قرار دی جائے۔ افلاطون اور ارسطو کے خلاف وہ متناسب تحدید کو اعلیٰ ترین خیال نہیں کرتا تھا۔ اُس کے نزدیک بلند ترین وجود وہ ہے جو تمام حدود و قیود سے ماورا ہو۔ اس لحاظ سے لامحدود کوئی سلبی اور مجہول تصور نہیں بلکہ ایک ایجابی اور ناقابل اختتام وفور کا اظہار ہے جس کے مقابلہ میں فکر و نُطق عاجز ہیں۔ اس خیال کے مطابق جواہر و صور اور مختلف خطے ہستی لامحدود کے محدود مظاہر ہیں۔ اگرچہ فلاطینوس کی بنا، فکر یونانی ہے تاہم اس کا خیال اکثر تصوف کے اس قدر قریب آجاتا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُس میں گم ہو جائیگا۔ وہ از منۂ متوسطہ کے تصوف کا بانی ہے اور اُس میلان کا پیدا کرنے والا ہے جو بار بار مدرسیّین کی تصوراتی ادعایت کے خلاف احتجاج کرتا رہا۔ اس میلان نے فطرت کے بارے میں اس خیال پر زور دیا کہ مظاہر خارجی کے تنوع کے باوجود قوائے باطنی میں باہمی ربط ہے اور اسی میلان نے فکر کے ہر شعبہ میں معین صورتوں اور حدود کے بارے میں بے اطمینانی کا احساس پیدا کیا۔ اس لحاظ سے تصوف میں نظریۂ ارتقا کیلئے راستہ صاف کیا۔ لہٰذا اس امر کی بڑی اہمیت تھی کہ نشاۃ جدیدہ کے زمانہ میں نو فلاطونیت

کا مطالعہ بڑے زور شور سے کیا گیا۔ فلارنس کی اکاڈمی نے اس بارے میں بڑی خدمت کی۔
تاہم اس قسم کا مطالعہ وہ چیز نہ تھی جس کی وجہ سے پہلے پہل نکولاس کرفس (Nikolaus Chrypffs) کو جسے اس کے شہر کے نام کی رعایت سے کوزانس کہتے تھے نو فلاطونی خیالات سے متاثر ہوا اخوان حیات مشترکہ، نے جن پر ازمنۂ متوسطہ کے المانی تصوف کا بڑا گہرا اثر ہوا ڈینٹر (Deventer) میں سکی پرورش کی۔ وہ ۱۴۰۱ء میں کیوز (Kues) میں پیدا ہوا جو تریر (Trier) کے نزدیک ایک چھوٹا قصبہ ہے لیکن لڑکپن ہی میں باپ کی بدسلوکی کی وجہ سے گھر سے بھاگ گیا۔ جس امیر آدمی کے یہاں اُس نے پناہ لی اُس نے تعلیم کی غرض سے اُس کو ڈبنٹر بھیج دیا بعدازاں اُس نے پاڈوا (Padua) میں فلسفۂ قانون ریاضیات اور فلسفہ کا مطالعہ کیا۔ لیکن تصوف اور جو مسائل اُس سے پیدا ہوتے ہیں ہمیشہ اُس کے فکر پر غالب رہے۔ کچھ عرصے تک ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ بالکل عملی زندگی کیلئے اپنے آپ کو وقف کردینا چاہتا ہے۔ پہلے قانونی وکالت کرتا رہا اس کے بعد کلیسا میں داخل ہوا اور اصلاح کلیسا کے بارے میں نامہ وپیام میں عملی حصہ لیتا رہا۔ شروع میں اُس نے باسل کی کونسل کی حمایت کی لیکن بعدازاں اسے یقین ہوگیا کہ اصلاح کلیسا کی امید صرف اسی طرح ہوسکتی ہے کہ پاپائیت کو مستحکم کیا جائے برسکن (Brixen) کا اُسقف مقرر ہوکر اس کو (Arch duke Sigismund) آرچ ڈیوک سگسمنڈ شاہ آسٹریا سے بڑا جھگڑا کرنا پڑا اور کچھ عرصہ کے لئے وہ قید بھی ہوگیا۔ پاپا پائس دوم (Pope Pius the Second) نے اس کو کارڈنل (Kardinal) بنادیا۔ اور اس غرض سے جرمنی بھیج دیا کہ کلیساؤں اور مذہبی مقامات کا معاینہ کرے۔ یہاں پر بھی پادریوں اور عورتوں کی خانقاہوں کے اخلاق کی اصلاح کرنے کے جوش میں اس کو شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ جس انداز سے اُس نے توہمات کے خلاف جنگ کی وہ اُس کے زمانہ کے مقابلہ میں اس کے علمی تفوق پر دلالت کرتی ہے اُس نے کلیسا پہ یہ الزام لگایا کہ اُس نے توہمات کے ذریعہ سے اپنے اغراض کو پورا کیا ہے۔ اور تبرکات اور خون چکاں ٹکیوں سے آمدنی پیدا کی ہے۔ جنون بھوتوں کے علم اور جادو کو وہ قبل مسیحی توہمات کا بقایا سمجھتا تھا اور اس کا خیال تھا کہ ان چیزوں کے عاملوں پر ظلم کرنے سے ان توہمات کو اور ترقی ہوتی ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ چڑیلیں وہ میں

زیادہ ہوتی ہیں جہاں ان پر اعتقاد زیادہ ہوتا ہے۔ اُس نے خود ان بوڑھی عورتوں کا معاینہ کیا جنھیں لوگ چڑیلیں سمجھتے تھے۔ وہ حقیقت میں نیم مجنون تھیں اور جن باتوں کو سمجھتی تھیں کہ خود اُن پر گزری ہیں وہ اس کے نزدیک شیطانی خواب تھے۔ لیکن جب وہ اپنے زمانہ کی جدوجہد میں حصہ لے رہا تھا تب بھی وہ خاص اپنے مسائل میں منہمک تھا۔ خود اُس کے اپنے بیان کے مطابق اُس کی نہایت دلچسپ اور مشہور ترین تصنیف کے اساسی خیالات اس کے دل میں تب پیدا ہوئے جب وہ جہاز میں قسطنطنیہ سے اطالیہ کو واپس آرہا تھا جہاں وہ پاپائی سفارت کے کام سے گیا تھا۔ اس کے بعد اس نے مسلسل اور کتابیں بھی لکھیں جن میں اُس نے کچھ تو اپنے خیالات کو ترقی دی اور کچھ ان میں تبدیلی بھی واقع ہوئی۔ اُس نے ۱۴۶۴ء (Livorno) میں وفات پائی جبکہ وہ اُسی جہاز کی طیاریاں کر رہا تھا جس کی تجویز اُس کے دوست پائیس دوم نے ایمان اور علم وادب کے دشمنوں کے خلاف کی تھی۔

کوزانس کا مقام ازمنۂ متوسط اور نشاۃ جدیدہ یا دینیات اور فلسفہ کی حد فاصل پر ہے۔ اس بات کا اعتراف کرنا پڑیگا کہ اُس کا اصلی مقصد دینیاتی ہے اُس کے لئے تثلیث کا مسئلہ سب سے زیادہ حل طلب تھا لیکن اس بحث میں اُس نے ضمناً علمیات اور فلسفۂ فطرت کے متعلق بڑے اہم خیالات پیش کئے ہیں صوفیانہ میلان رکھتے ہوئے یہ قدرتی امر تھا کہ وہ مختلف تصورات کے درمیان کسی معین حد فاصل کا قائل نہیں۔ ان ہی مختلف عناصر کے اختلاط کی وجہ سے اس کی تصانیف میں بڑے شاندار خیالات کے دوش بدوش تاریک اور مبہم باتیں بھی ملتی ہیں۔ اس کے تمام فلسفہ پر تبصرہ کرنا ہمارا مقصد نہیں۔ ہمیں صرف یہی بتانا مقصود ہے کہ اُن خیالات تک وہ کیسے پہنچا جن سے وہ تصور کائنات فنا ہوگیا، جو اس جس کے شاہد تھے جو قدما کی تحقیقات کا ماحصل تھا اور جو کلیسا کے نزدیک مسلم تھا۔ کوزانس کے نزدیک علم وہ فعلیت نفس ہے جس کا کام مواد کا اتحاد اور انضمام ہے۔ حواس ارتسامات پریشاں حاصل کرتے ہیں لیکن اس سطح پر بھی فکر کارفرما ہوتا ہے۔ کچھ تو محسوسات کے اجزائے پریشاں کو اکٹھا کرتے ہیں کچھ اس استیجاب کی صورت میں جو تحصیل معلومات کا محرک ہوتا ہے۔ مختلف ارتسامات حسیہ تخیل کے ذریعہ سے

متحد کئے جاتے ہیں۔ اب مختلف ملتفات تماثلات کو فہم یکجا کرتی ہے لیکن ان تمام مدارج میں عقل کام کرتی ہے اور انجام کار تمام اختلافات کو ایک وحدت مطلقہ میں تحویل کرنے کی کوشش کرتی ہے لیکن یہاں مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ بغیر کثرت و امتیاز کے ہمارا فکر کچھ کام نہیں کرسکتا۔ ٹھیک نقطۂ کمال پر پہنچکر عقل کی آخری حد آجاتی ہے جس سے آگے وہ نہیں بڑھ سکتی۔ وحدت مطلقہ تک رسائی صرف صوفیانہ وجدان کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے جس میں دائرۂ ہستی کے تمام قطر ایک واحد مرکز پر ملتے ہیں اور جس میں تمام علم بیکار اور فکر کو سکون حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے فکر کی معراج اس کی فنا ہے۔

اس نظریۂ علم سے جیسے کوزانس نے اپنی کتاب (De Conjecturis Chap. XV.) میں بیان کیا ہے معلوم ہو سکتا ہے کہ عالمانہ جہالت سے اُس کی کیا مراد ہے۔ یہ الفاظ اس سے پہلے بوناونٹورا (Bonaventura) بھی استعمال کرچکا تھا۔ کوزانس کی مراد اس سے یہ ہے کہ عقل کو اپنے حدود کا احساس ہو جاتا ہے۔ اور اُس میں تصوف کا یہ مفروضہ بھی داخل ہے کہ بہترین اور اعلیٰ ترین کیفیت سرحد عقل سے پرے ہے گو اسی راستہ پر اور آگے چلنے سے پیدا ہوتی ہے جس پر چل کر اس سرحد تک پہنچتے ہیں۔ اپنی کتاب (De Docta Ignorantia) میں اُس نے اس کی توجیہ اس طرح کی ہے۔ ہمارا علم ہمارے تجربہ کے تخالفات اور تناقضات سے بلند تر ہونا چاہتا ہے۔ غور کرنے سے اُسے معلوم ہوتا ہے کہ بڑے بڑے تخالف اور بڑے سے بڑے تناقض میں بھی مماثلت اور وحدت پائی جاتی ہے اگر ہم کو نقطۂ وحدت معلوم ہو جائے۔ مثلاً مقدار کے تصور میں اکثر اور اقل دونوں آجاتے ہیں۔ دونوں اپنی اپنی سمت میں مطلق مقداریں ہیں۔ دونوں تفضیل کے صیغے میں اور یہ تفضیل ایک ہی پیمانہ پر واقع ہے لیکن مقدار کا تصور دونوں کو شامل ہے۔ مگر ایک پیمانہ کے تمام درجے ہمارے علم میں نہیں آسکتے۔ ہمارا علم اضداد کے ماورا نہیں جاسکتا۔ وہ ایک جزو سے دوسرے جزو کی طرف جاتا ہے لیکن اضداد کی وحدت کاملہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے جیسے شکل کثیر الاضلاع میں خواہ کتنے اضلاع اضافہ کردیں اُن سے کبھی کامل دائرہ نہیں بن سکتا۔ صداقت یعنے اضداد کی وحدت کاملہ سے ہمارے فکر کو وہی نسبت ہے جو شکل کثیر الاضلاع کی دائرہ سے ہے۔

لامحدود) محدود کا معیار اور نصب العین ہے۔ اس میں اضداد متحد ہو جاتے ہیں۔ قوس لامحدود بالکل وہی شے ہے جو لامحدود خط مستقیم ہے لیکن ہر خط جس کا ہم تصور کر سکتے ہیں یا مستقیم ہوتا ہے یا منحنی۔ ہم کبھی تعینات محدود کے باہر نہیں جا سکتے لیکن اگر ہم خدا کا علم حاصل کرنا چاہیں تو ان تعینات کے ماوراء جانا لازمی ہے۔ خدا کا تصور تب ہی حاصل ہو سکتا ہے جب تمام جزئی تعینات کو ساقط کر دیا جائے لیکن ہمارے علم کی یہ کیفیت ہے کہ جب اُس سے تمام جزئی تعینات ساقط ہو جائیں تو ہمارے پاس کچھ باقی نہیں رہتا۔ اسی وجہ سے خدا جو تمام اشیا کی وحدت ہے اور متناقضات کو بھی اپنے اندر لئے ہوئے ہے ہمارے لئے قابل فہم نہیں کسی نام اور صفت کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ہر نام امتیاز اور اختلاف پر دلالت کرتا ہے اور نام کے معنی بھی یہی ہوتے ہیں کہ ایک شے دوسری کے مقابلہ میں مختلف ہے لیکن خدا میں تو اضداد بحیثیت اضداد نہیں پائے جاتے ایسے ہی جیسے تمام پیمانۂ مقدار میں اکثر سے لیکر اقل تک تصور مقدار میں اضداد موجود نہیں۔ مذہبی عبادت، جہالت مقدس، جہالت عالمانہ کی جگہ لے لیتی ہے۔ اور سلبی دینیات سے ایجابی دینیات کی طرف ترقی ہوتی ہے۔ اس منزل پر پہنچکر معین صفات اور اسمار خدا پر لگائے جاتے ہیں لیکن اُن سے لفظی معنی مفہوم نہیں ہوتے۔ مثلاً جب خدا کو نور کہا جاتا ہے تو اس سے وہ نور مراد نہیں ہوتا جو ظلمت کی ضد ہے۔ نور لامحدود میں ظلمت بھی نور ہے جس طرح عقل بھی اسی پیمانہ پر واقع ہے جس پر اکثر پایا جاتا ہے تو یہ حقیقت جو صوفیانہ دینیات کے سمجھنے کا ایک واحد طریقہ ہے ارسطو کے پیروؤں کی سمجھ میں نہیں آئی۔ اسی وجہ سے وہ تثلیث کے مسئلہ کو اچھی طرح نہیں سمجھ سکے کیونکہ ان کو ایک ایسے اصول کی ضرورت کا احساس نہیں ہوا جو خدا باپ اور خدا بیٹے کی ضدین کا ارتفاع کر سکے۔ اور اسی وجہ سے ان کو فطرت کا بھی صحیح علم حاصل نہیں ہوا۔ وہ امکان اور حقیقت، مادہ اور صورت، خالق اور مخلوق کے امتیاز اور اختلاف پر آکر رک گئے اور اُس ربط کو تلاش کرنے کی کوشش نہیں کی جو ان اضداد کے مابین پایا جاتا ہے اور اُن کی وحدت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس ربط کا نام حرکت ہے۔ حرکت نہ صرف پیدا کردہ ہے اور نہ صرف پیدا کرنے والی ہے بلکہ بہ یک وقت دونوں باتیں اس میں پائی جاتی ہیں اور دیگر تمام اضداد کی بھی یہی کیفیت ہے۔ تثلیث کی اصل وحدت

سمجھنا کوزانس کے یہاں کوئی اتفاقی امر نہیں۔ روح القدس رابطۂ فطرت ہے اور فطرت کے ساتھ ایک ہو کر اُن تمام اشیاء کا مجموعہ ہے جن کو حرکت پیدا کرتی ہے۔ کوزانس انطباق، اشتمال اور اضداد کے اتحاد میں کچھ فرق نہیں کرتا گو ان تینوں اصطلاحوں سے تین مختلف نسبتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ وہ اکثر ایسی ہی مثالیں دیتا ہے جن میں وہ انتہائیں عبورات اور حدود واوسطہ کے ذریعہ سے متحد ہوتی ہیں۔ اور اس طرح مسلسل اور مربوط ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ اور چیز ہے اور اضداد کا پوری طرح ساقط ہو جانا اور بات ہے۔ وہ اس خاص تصور کی ماہیت کو پوری طرح واضح نہیں کر سکا جو اس کا بلند ترین نقطۂ نظر ہے جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں یہ نقص بھی مختلف اقالیم علم میں حدود و فاصلہ کے نہ ہونے کا نتیجہ ہے۔

جس آسانی سے وہ صوفیانہ تفکر میں علم الٰہیہ سے فطرت کی طرف عبور کرتا ہے اور دونو پر ایک ہی نقطۂ نظر کا اطلاق کرتا ہے وہ کوزانس کی امتیازی خصوصیت ہے لیکن وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ حیاتِ خدا اور حیات فطرت پوری طرح منطبق نہیں ہوتیں۔ ایک اضداد کی وحدتِ شاملہ ہے اور دوسری میں زمان و مکان کے اندر اضداد کا الگ الگ ظہور ہوتا ہے فطرت اسی کا نشر ہے جو خدا کی وحدت کاملہ میں مضمر اور متحد تھا جس طرح نقطے کے نشر یعنی تسلسل اور تواتر سے خط پیدا ہو جاتا ہے اور امکان سے حقیقت پیدا ہوتی ہے لیکن لف سے نشر کس طرح پیدا ہوتا ہے اضداد کی کامل تطبیق سے متخالف قوتوں کا ظہور کیسے ہوتا ہے وحدت کی یکرنگی کثرت کی گڑبڑ میں کیسے تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہ سب معمہ ہے جس کو ہماری عقل حل نہیں کر سکتی ہر محدود ہستی میں تحدید پائی جاتی ہے اور بڑا مسئلہ یہی ہے کہ لامحدود وہ اپنے آپکو محدود کیسے کر دیا کوزانس نے کسی جگہ کہا ہے کہ کثرت کی کوئی ایجابی علت نہیں کیونکہ خدا سے صرف اشیا کی وحدت سرزد ہو سکتی ہے "اگر تو کثرت کے ماخذ کی توجیہ خدا سے کرنا چاہتا ہے تو تو اس کا مقر ہے کہ تو اس کو نہیں سمجھ سکتا"۔

اس لحاظ سے کہ اس کے علم الٰہی اور علم فطرت میں ایک گہری خلیج حائل ہے کوزانس کا خیال بھی ثنویت پر ہی ختم ہوتا ہے لیکن حرکت کے اس تصور سے کہ یہ فطرت کی اتحادی اصل ہے اور کائنات کی کلیت اسی سے قائم ہے اور ارتقائے کائنات کو لف و نشر کا ارتقائی عمل سمجھنے سے اس نے ایسے مفید نقطۂ نظر پیدا کئے جو بعد میں آنے والے فلسفیوں کے خیالات کا پیش خیمہ ہیں اس طرح سے اس نے افراد کی

جزئیت کو بھی برقرار رکھا ہے اور ان کے درمیان تسلسل و عبور کو بھی زمانۂ سلف اور ازمنۂ متوسطہ دونوں میں واقعیت کو اعلیٰ ترین خیال کیا گیا تھا لیکن اب ارتقا اور امکانات کی اہمیت بھی تسلیم ہونے لگی اور یہ امر اس تغیر سے وابستہ تھا جو لامحدودیت کے تصور میں واقع ہوا اب محدود و معین صورتوں کی بجائے لامحدود تنوع اور مسلسل عبورات پر زور دیا جانے لگا جن کے ذریعے سے اضداد ایک ہی زنجیر کی انتہائی کڑیاں معلوم ہوتی ہیں ؎

مذہب کے معاملہ میں کوزانس کو ایک مشکل کا سامنا کرنا پڑا اور وہ یہ تھی کہ اسکے اصولوں کے مطابق خدا پر کسی صفت کا اطلاق نہیں ہو سکتا تھا ان اصولوں کے مطابق اسکا یہ نتیجہ نکالنا چاہئے تھا کہ تمام دینی تصورات علامتی اور ضمنیاتی ہوتے ہیں لیکن ایک اچھے کیتھولک ہونے کی حیثیت سے وہ اس طرف قدم نہ اٹھا سکا اپنی کتاب (Docta Ignorantia) میں اس نے صفات میں ایک مخصوص فرق پیدا کر کے اس مشکل کو حل کرنے کی کوشش کی ہے گو خدا کے متعلق تمام صفات کا انکار کرنا چاہئے تاہم صفات ناقصہ کی نفی بہ نسبت صفات کاملہ کی نفی کے زیادہ صحیح ہے۔ مثلاً یہ کہنا زیادہ قرین صداقت ہے کہ خدا پتھر نہیں ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ حیات یا روح نہیں ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ہمارا خدا کو حیات یا روح کہنا بہ نسبت اس کو پتھر کہنے کے زیادہ صحیح ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر خدا میں بحیثیت ایک لامحدود واصل ہونے کے تمام اضداد یکجا پائے جاتے ہیں یا ساقط ہو جاتے ہیں تو ہم اپنے نقطۂ نظر سے صفات میں زیادہ سے زیادہ فرق بھی کر سکتے ہیں اس کی حقیقت میں کوئی اہمیت نہیں لہذا اپنی بعد کی تصانیف میں کوزانس ایجابی اور سلبی دونوں قسم کے تعینات کو تلاش کرتا ہے اور بہ نسبت سلبی کے ایجابی دینیات پر زیادہ زور دیتا ہے لیکن ان مشکلات کو حل نہیں کر سکتا جو اس نے خود اپنے لئے پیدا کیں ؎

بعض اہم مسائل کوزانس کے اساسی تصورات کا اطلاق علم فطرت پر بھی ہو سکتا تھا مطلق اضداد کو مسلسل عبورات میں تحویل کر دینے سے ہمارے تصورات کی اضافیت اس پر منکشف ہو گئی۔ وہ ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اضافیت کے علمیاتی قانون کی حمایت کی مثلاً اس نے ذرات لاتجزے کے تصور کی اضافیت کو واضح کیا وہ کہتا ہے کہ اپنے خیال میں تو ممکن ہے کہ ہم اجزا کو تقسیم کرتے چلے جائیں

لیکن حقیقی تقسیم اس ذات پر ختم ہو جاتی ہے جس کو ہم آگے تقسیم نہیں کر سکتے۔ اس قسم کا جسم جو چھوٹا ہونے کی وجہ سے ناقابل تقسیم ہے ہمارے لئے جزو لایتجزے ہے لیکن یہ عملی رکاوٹ اس امر کا ثبوت نہیں ہے کہ ہم اقل مطلق تک پہنچ گئے ہیں ایسے ہی جیسے کہ مقداروں کو جمع کرتے ہوئے کہیں پر ہمارا ٹھہر جانا اس امر کا ثبوت نہیں ہو سکتا کہ ہم اکثر مطلق تک پہنچ گئے ہیں جس طرح تقسیم لامتناہی حقیقت میں اس لئے ناممکن ہے کہ عمل تقسیم میں ہم کو کہیں نہ کہیں ٹھہر جانا پڑ جاتا ہے اسی طرح حرکت مسلسل بھی ناممکن ہے کیونکہ ہر جسم اپنی اور اپنے ماحول کی فطرت کی وجہ سے ہمیشہ مزاحمت سے دوچار ہوتا ہے ایک پوری طرح مدور گولی بدرجۂ کمال چکنی سطح پر ایک مرتبہ جاری شدہ حرکت کو تاابد قائم رکھ سکتی ہے اگر حالات میں کوئی تغیر نہ ہو اس کو ایک ذرے کی طرح فرض کر سکتے ہیں اور جو قوت اسمیں منتقل ہوئی ہے وہ اس کی فعلیت کو روک نہیں سکیگی لیکن جو گولی پوری طرح مدور نہیں ہے وہ حرکت منتقلہ کو اس طرح قبول نہیں کر سکتی کہ اس کو نامتناہی فطری حرکت میں تبدیل کر سکے یہ گیلیلیو سے پہلے قانون جمود کے متعلق ایک نہایت اہم اشارہ ہے اور کوزالس اس خیال پر اسی وجہ سے پہنچا کہ اس میں اس بات کے لئے غیر معمولی قابلیت تھی کہ ہر شے کے ان خاص اضافات کے تعلق سے سمجھتا تھا جو اس کی ماہیت کے کامل بروز کے لئے لازمی ہیں۔ اشیا کو اس نقطۂ نظر سے دیکھنے کی وجہ سے وہ ایک اور اہم حقیقت پر پہنچا کہ مکان اور حرکت کے تعینات بھی اضافی ہیں کائنات کا نہ کوئی مرکز ہو سکتا ہے اور نہ کوئی دائرہ۔ کیونکہ اسکے مرکز اور دائرے کا تعین صرف کسی خارجی مکان کی نسبت سے ہو سکتا ہے جو اس کو محدود کرے۔ اور اگر ایسا ہو تو یہ کائنات کل کائنات نہ ہوگی انسان جہاں کہیں بھی ہو خواہ زمین پر ہو خواہ سورج یا ستارے پر وہ ہمیشہ یہی خیال کریگا کہ میں مرکز کائنات پر کھڑا ہوں ان مختلف نقاط نظر کو خیال میں یکجا کر کے دیکھو تو تم کو معلوم ہو جائیگا کہ کائنات کی کوئی شکل قرار دینا ایسا ہی ناممکن ہے جیسا حرکت کو اس کی طرف منسوب کرنا ہر نقطے کو برابر کا حق حاصل ہے کہ اس کو کائنات کا مرکز سمجھا جائے یا اسے دائرے کے خط پر فرض کیا جائے اور چونکہ زمین کا مقام کائنات کا مرکز مطلق نہیں ہے اس لئے وہ ساکن نہیں ہو سکتی لیکن ہم اس کی حرکت کو اس لئے محسوس نہیں کرتے کہ کوئی نقطۂ کائنات میں مطلقاً ساکن نہیں ہے

جس کے مقابلے میں زمین کی حرکت کا تعین ہو سکے۔ ہماری کیفیت اس شخص کی سی ہے
جو کشتی میں سوار ہو اور کشتی اسی طرف جا رہی ہو جس طرف پانی کی روانی کا رُخ ہے اور
کنارے اس کو نظر نہ آتے ہوں اس کو کیسے معلوم ہو سکتا ہے کہ کشتی چل رہی ہے۔
بالفاظ دیگر کوزانس اس بات کا قائل نہیں کہ زمین کائنات کا مرکز ہے کیونکہ عام وجوہ
کی بنا پر کوئی مرکز مطلق نہیں ہو سکتا اور جب مرکزیت مطلق کوئی شے نہیں تو سکون مطلق بھی
کوئی شے نہیں لیکن وہ یہ بھی نہیں کہتا کہ زمین سورج کے گرد گردش کرتی ہے۔
وہ زمین مرکزی نظریہ کو غلط قرار دیتا ہے لیکن مہر مرکزی نظریہ کو ثابت نہیں کر سکتا۔ ان
لوگوں کو جنھیں یہ خیال ہو کہ اس خیال سے زمین کا وقار جاتا رہتا ہے وہ یہ تسلّی دیتا
ہے کہ کمال حجم پر منحصر نہیں۔ زمین کے باشندے جتنے اس نصب العین سے قریب
ہوں جو ان کی فطرت کے مطابق ہے اتنے ہی وہ کمال کے قریب ہونگے لیکن یہ لازمی
نہیں کہ ان کا نصب العین بھی وہی ہو جو دیگر اجرام فلکیہ کے باشندوں کا ہے انسان
اپنی فطرت کا کمال چاہتا ہے، دوسروں کی فطرتوں سے اس کو کیا تعلق اس زمین کی
زندگی کا گذشتنی ہونا بھی اس کے نقص کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ کوئی شے مطلقاً فانی نہیں
جب کوئی شے اپنے عناصر میں تحلیل ہو جاتی ہے تو صرف اسکی مخصوص صورت باقی نہیں رہتی اور اس
قسم کی تحلیل کے عمل زمین کی طرح اور سیاروں پر بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ ہمیں یقین کرنا پڑیگا کہ وہ بھی خارجی اثرات
سے متاثر ہوتے ہیں اس خیال نے ارسطا طالیسی متوسطی نظریۂ کائنات پر بڑی مہلک
ضرب لگائی اُس نظریۂ کائنات کو مستند سمجھنے کے لئے جس قطعی یقین کی ضرورت تھی
وہ اب متزلزل ہو گیا فکر انسانی نے ہمارے اس کرۂ ارض کو اس کے قاعدے سے
اٹھا کر لٹو کی طرح گھما دیا اور ایسی حرکت دی جو ابد میں پھر کبھی نہ تھمی علاوہ ازیں اس
نئے نظام میں زمین اور آسمان کا فرق مٹ گیا اور اس بات کا امکان پیدا ہو گیا
کہ ان دونوں علاقوں میں شاید ایک ہی قسم کے قوانین حکمراں ہوں نئے نظریۂ کائنات
کی تعمیر کے لئے ایک قابل قدر خیال پیش کیا گیا جو اس عمیق مفکر کے نظام فکر کی گہرائیوں
سے پیدا ہوا۔ کوزانس کہتا ہے کہ قدما اضافیت حرکت کے خیال تک اس وجہ سے
نہ پہنچ سکے کہ وہ لاعلمی کے فلسفہ سے واقف نہ تھے۔ ان کو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ہمارے
تمام تصورات بعض بعض مخصوص اضافات میں صحیح ہوتے ہیں اور جب وہ مخصوص اضافات

نذر ہیں تو وہ تصورات بھی بے معنی ہو جاتے ہیں۔ کوزانس کے نزدیک جس خیال کی وجہ سے خدا کا علم ناممکن ہے اسی کی وجہ سے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ نظام کائنات نہ اسقدر محدود ہے اور نہ اس قدر بے جنبش جیسا کہ فرض کر رکھا ہے۔

باب یازدہم

برنرڈینو ٹلیسیو (Bernardino Telesio)

اس گہری فکر والے کارڈنل کا فلسفہ پندرھویں صدی میں فکر کا سب سے بڑا کام تھا۔ اُس نے اُس سختی کو ہلکا کر کے جو مدرسیت کے عہد میں تمام تصورات میں پائی جاتی تھی نئے نظریۂ کائنات کے لئے راستہ صاف کیا۔ صرف معمل فکر ہی میں نہیں بلکہ تجربۂ خارجی کی دنیا میں بھی اس کام کے لئے اہم طیاریاں ہو رہی تھیں۔ تجربہ سولھویں صدی کا اصل اصول بن گیا۔ لوگ پرانی کتابوں کو پس پشت ڈال کر فطرت کی ہر دم تازہ کتاب کا مطالعہ کرنے لگے۔ پہلے پہل اس ضرورت کو قدرتی طور پر کسی قدر مبہم طریقہ سے محسوس کیا۔ لیکن اس ابہام کی وجہ سے اُس کے متعلق جوش اور سرگرمی بہت تھی۔ لوگوں نے کائنات میں سے اُس ثروت معلومات کو اخذ کرنا چاہا جو ان کی کتابوں میں موجود نہ تھی۔ لیکن ان میں ابھی اتنی قوت تنقید نہ تھی کہ صحیح اور غلط تجربات میں تمیز کر سکتے یا اپنے دل پسند خیالات اور متصوفانہ جذبات کو تحقیق کے وقت بہ طرف رکھ سکتے۔ تجربی علم اور علم فطرت کے زبردست نمائندوں میں سے دو خاص طور پر قابل ذکر ہیں ایک المانی طبیب اور کیمیاداں پیراسلس (Paracelsus) اور اطالوی طبیب اور ریاضی داں کارڈینس (Cardanus) ان

دونوں شخصوں نے جن کی زندگیوں میں بہت بوقلمونی پائی جاتی ہے نہ صرف اپنے مخصوص علوم میں بلکہ فلسفۂ میں بھی بڑے شاندار خیالات کا اظہار کیا۔ انھوں نے ارسطو کے تصور کائنات پر کئی طرف سے اعتراض کیا خصوصاً چار عناصر کے خیال کو غلط ثابت کیا اور زمین و آسمان کی ارسطاطالیسی متوسطی ثنویت کے مقابلے میں انھوں نے مادہ اور قوت دونوں کے لحاظ سے کائنات کے مختلف حصوں کی وحدت کی تعلیم دی۔ اگرچہ اسلوب تحقیق کے لحاظ سے وہ اپنے آپ کو پیش رو سمجھتے تھے لیکن ان کی تحقیقات علمی اور اسلوبی معلوم نہیں ہوتیں۔ علم فطرت جس اسلوب کا تقاضہ کرتا ہے اور جس پر لیونارڈو ڈاونچی (Leonardo da vinci) گیلیلیو اور بیکن نے بہت زور دیا اس سے ابھی یہ لوگ ناواقف تھے۔ ان کے خیالات کو صاف طور پر مجتمع کرنا بھی آسان نہیں۔ برنرڈینو ٹیلیسیو کا بھی یہی حال ہے۔ گو اسلوب تحقیق کے لحاظ سے اس میں بہت خامیاں ہیں لیکن ہم اسے اس فلسفۂ کا ایک خاص نمائندہ سمجھتے ہیں جو تجربہ پر قائم ہے۔ گو وہ جدید علم فطرت کے قیام سے پہلے کی چیز ہے لیکن اس حالت میں بھی وہ ارسطاطالیسی متوسطی تصور سے آزاد ہے۔ ٹیلیسیو جنوبی اطالیہ کا رہنے والا ہے جس نے زمانۂ سلف میں بڑے بڑے مفکرین پیدا کئے۔ اور نشاۃ جدیدہ کے دور میں اپنی قدیم عزت کو پھر حاصل کیا۔ ٹیلیسیو، بردنو اور کمپانلا اسی مردم خیز زمین سے پیدا ہوئے۔ ان تین مفکرین کا ایک لاجواب سلسلہ ہے۔ ان کے خیالات ایک ہی سمت میں جاتے ہیں خواہ اور لحاظ سے ان میں کتنا ہی فرق ہو ٹیلیسیو نے دونوں پر اثر ڈالا وہ نیپلس کے قریب کوسنزا (Cosenza) کے ایک حیثیت دار خاندان میں پیدا ہوا اور ان اچھے خارجی حالات سے فائدہ اٹھا کر اس نے اپنا وقت بڑے وسیع مطالعہ میں صرف کیا۔ میلان میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد روما چلا گیا جہاں پر جب شہنشاہی افواج نے (Connetable Von Bourbon) کانسٹبل کے ماتحت شہر کو لے لیا تو یہ شخص بڑی بدسلوکی کا شکار ہوا۔ بعد ازاں وہ پاڈوا (Padua) گیا اور کہتے ہیں کہ وہ پہلے پہل یہیں پر ارسطوئیت کا منکر ہوا ہو

اس کی وجہ سے شمالی اور جنوبی اطالیہ کے مذاہب فلسفۂ میں ایک واضح مخاصمت کی بنا پڑ گئی پاڈوا (Padua) اور بولانہ (Bologna) میں ارسطو کا رعب و وقار قائم رہا

اور لوگ اُس کے الفاظ کی کورانہ تقلید کرتے رہے لیکن جنوبی اطالیہ میں لوگوں کے خیالات
نئے جہاد کی طرف پھر گئے۔ اور انھوں نے نئی راہیں نکالیں اور یہ کوشش کی کہ رشتے
کی بنا جدید علم فطرت پر رکھی جائے۔ ٹیلیسیو کچھ عرصہ روما میں پاپا تو لوس چہارم
(Pope Paul the IV) کے ہاں ٹھہرا رہا جو اس کی بڑی عزت کرتا تھا اور اس کو
اسقف اعظم بنانے کا بھی خواہشمند تھا اس کے بعد وہ جنوبی اطالیہ کی طرف واپس
آگیا۔ وہ نیپلس میں درس دیتا رہا اور کوسنزا (Cosenza) میں ایک اکاڈمی قائم کی
۱۵۶۵ء میں اس کی بڑی تصنیف (De Rerum Natura) ت اشیاء کے متعلق،
کا پہلا حصہ شائع ہوا جس کے بعد ۱۵۸۷ء میں دوسرا حصہ شائع ہوا جس میں انسان
کے نفسیاتی اور اخلاقیاتی پہلوؤں پہ بحث کی گئی ہے ٹیلیسیو نے ۱۵۸۸ء میں وفات
پائی عمر کے آخری حصہ میں عیسائی راہبوں نے اُس پر بڑے شدید حملے کیئے جن کا
خیال تھا کہ ارسطو کے فنا ہو نے سے عیسائیت بھی فنا ہو جائیگی۔ اُس کی وفات
کے کچھ سال بعد اُس کی تصانیف کو فہرست میں داخل کر لیا گیا؛

ٹیلیسیو کہتا ہے کہ اس کی کوشش اُسکے تمام پیش رُوؤں سے مختلف ہے۔ اُن
لوگوں کو بڑی خود اعتمادی سے یہ اُمید تھی کہ رموز فطرت عقل سے دریافت ہوسکتے
ہیں۔ یہ لوگ عقل میں گویا خدا کی برابری کا دعویٰ کرتے تھے۔ لیکن خود اس میں بہت
انکسار ہے اور انسانی دانائی کو وہیں تک حاصل کرنا چاہتا ہے جہاں تک حواس
سے حاصل ہو سکے یا محسوسات کی مشابہت سے بطور نتیجہ اخذ ہو سکے۔ وہ اپنے علم
کی بنا صرف تجربہ حسی پر قائم کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس طریقہ سے اس کو اپنے
پیش روؤں کی نسبت زیادہ یقینی علم ہو سکتا ہے۔ اس کا مقولہ ہے کہ حواس کے
بغیر عقل کچھ نہیں۔ اُس کو یہ بھی یقین ہے کہ ادراک حسی نہ اُس کی اپنی ذات سے متناقض
ہے اور نہ کلیسا سے۔ برخلاف اس کے ارسطوئیت تجربہ اور کلیسا دونوں کے منافی
ہے؛

ٹیلیسیو کے فلسفۂ فطرت کی نہایت اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ ارسطو کے
مادہ اور صورت کے مقابلہ میں مادہ اور قوت کا تخیل پیش کرنے کی کوشش کرتا
ہے۔ قدیم تصور فطرت کی یہ ایک خصوصیت تھی کہ مظاہر فطرت کی توجیہ ان

صورتوں سے کی جائے جن کے ماتحت وہ واقع ہوتے ہیں اعمال فطرت کی ان کے کامل طور پر ارتقاء یافتہ نتائج سے توجیہ کی جاتی تھی۔ نیا تصور فطرت اور پیچھے جا کر عامل قوتوں کو دریافت کرتا ہے۔ ٹیلیسیو کے نزدیک ایسے نوامیس دو ہیں۔ ایک ناموس انبساطی یعنی پھیلانے والی اصل جس کو وہ حرارت کہتا ہے دوسری ناموس انقباضی یعنی سکیڑنے والی اصل جسے وہ ٹھنڈک کہتا ہے۔ اس کے نزدیک سردی اور گرمی نہ مادہ ہے اور نہ محض صفات بلکہ قوتیں ہیں جو مختلف قسم کی حرکات میں ظاہر ہوتی ہیں ٹیلیسیو کا خیال قریباً یہی تھا کہ فطرت میں جو کچھ ہوتا ہے وہ بطور حرکت متصور ہونا چاہئے۔ یہ دونوں نوامیس مادہ پر عمل کرتے ہیں جو خود نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے لیکن اُن کے اثر سے مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے۔ جو انقباض اور انبساط کی مختلف نسبتوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ ان قوتوں کا عمل کائنات میں ہر جگہ یکساں ہے اس لئے آسمانی اور زمینی مادہ میں فرق کرنیکی کوئی ضرورت نہیں ۔

وہ اپنے اس خیال میں بھی ارسطو کا مخالف تھا کہ مادہ مکان سے مختلف چیز ہے۔ اس تعلیم نے ارسطو کے اس خیال کو فنا کر ڈالا کہ مختلف عناصر کے مختلف در فطری مقامات ہیں؟ فضا کے مختلف مقامات صفات میں مختلف نہیں مطلقاً خالی مکان کا وجود بھی ممکن ہو سکتا ہے۔ یہ ارسطو کا محض ایک وہم تھا کہ فطرت خلا سے متنفر ہے۔ عناصر کے متعلق بھی ارسطو کی تعلیم کا قلع قمع ہو جاتا ہے نہ صرف اس لئے کہ بعض فطری مقامات کوئی شے نہیں بلکہ اس لئے بھی کہ جو کچھ باقی رہ جاتا ہے وہ ایک دائم وقائم مقدار مادہ ہے جو انبساط و انقباض کی مختلف نسبتوں سے مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے اگر ہمیں مختلف عناصر فرض کرنے پڑیں تو زیادہ سے زیادہ دو ہو سکتے ہیں ایک وہ عنصر جس میں انبساطی اور دوسرا وہ عنصر جس میں انقباضی اصل کام کرتی ہے۔ انبساط کا مرکز سورج میں ہے اور انقباض کا زمین میں ٹیلیسیو نے اس حد تک تو ارسطو کے نظام کائنات کو قبول کیا ہے لیکن وہ زمین و آسمان کے مادہ کو ہم جنس سمجھتا ہے۔ گو اُن میں کام کرنے والی قوتیں مختلف ہیں۔ وہ ارسطو سے زیادہ زمین اور آسمان کے

باہمی ربط کا قائل ہے۔ علاوہ ازیں وہ ارسطو کے اس نظریہ کی صحیح مخالفت کرتا ہے کہ آسمانی کروں کو خاص خاص ارواح چلاتی ہیں۔ افلاک اس لئے گردش نہیں کرتے کہ کوئی خارجی قوت اُن کو مجبور کرتی ہے اور نہ اس لئے کہ اپنے سے خارج کسی چیز کی اُن کو طلب ہے بلکہ اس لئے کہ یہ گردش خود اُن کی فطرت ہے۔ اسیطرح زمین اس لئے ساکن ہے کہ سکون یعنے سردی اور تاریکی اس کی ماہیت میں داخل ہے۔ خدا فطرت میں خاص خاص مقامات پر مداخلت نہیں کرتا۔ اُس نے ہر ہستی میں ایک مخصوص فطرت اور طرزِ عمل ودیعت کر رکھا ہے۔ افراد میں حفظ ذات کے مختلف ہیجانات ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں ایسے ہی جیسے ایک عضویہ کے مختلف اعضا اپنی مخصوص فطرت پر عمل کرنے کے باوجود عضویہ کی کلیت میں ہم آہنگی پیدا کر دیتے ہیں۔ اشیاء کی علت غائی اُن سے باہر نہیں۔ ہر علت کی تسکین اسی میں ہے کہ وہ اپنی فطرت کی پیروی کرے اسی سے افراد میں ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ بجائے اس کے کہ خدا خارجی طور پر معاملات میں مداخلت کرتا رہے ٹیلیسیو کے نزدیک حکمت الٰہی اس طریقہ سے زیادہ ظاہر ہوتی ہے کہ جو کچھ واقع ہونا ہے وہ بندھے ہوئے قوانین کے مطابق واقع ہوتا ہے۔ اور باوجود اس کے مطابق مقصد ہوتا ہے۔ افلاک زمین کی خاطر گردش نہیں کرتے بلکہ خود اپنی فطرت کے مطابق گھومتے ہیں لیکن اس سے زمین بھی فائدہ حاصل کرتی ہے ؎

ٹیلیسیو کا یہ مقصد معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کے فلسفۂ فطرت سے زیادہ صحیح اور بارآور تصورات قائم کرے لیکن وہ اپنے تصورات کی صحت اور ضرورت کا کوئی باقاعدہ استقرائی ثبوت پیش نہیں کرتا اور خود اپنے نظام العمل کی تردید کرتا ہے جس کے مطابق تمام علم کی تعمیر محض اور اک حسی پر قائم ہونی چاہیے۔ ان اساسی تصورات کے خلاف بھی اعتراضات کئے جا سکتے تھے چنانچہ کئے بھی گئے۔ اسی کے ایک ہم عصر فلسفی پاٹریزی (Patrizzi) افلاطونی نے جو بڑے بڑے اہم مسائل میں ٹیلیسیو کا پیرو بھی ہے ایک بحث چھیڑ دی جو کچھ ٹیلیسیو کے خلاف ہے اور کچھ اس کے ایک شاگرد کے خلاف جس میں پاٹریزی نے اُس کے نظام کے خلاف بڑے مناسب اور معقول اعتراضات کئے ہیں۔ اور باتوں کے علاوہ وہ کہتا ہے کہ ٹیلیسیو

کا مادہ ادراک حسی سے مدرک نہیں ہو سکتا کیونکہ اُس سے صرف مخصوص اور متغیر صفات معلوم ہوتے ہیں۔ انفعالی مادہ علی الاطلاق ادراک کی گرفت میں نہیں آتا۔ پاٹریزی نے یہاں جوہر اور قوت کے باہمی تعلق کے اہم مسئلہ کو مس کیا ہے۔ وہ یہاں یہ بھی سوال کرتا ہے کہ ان دو قوتوں سے مظاہر کی اس تمام کثرت کو پیدا کرنا کس طرح ممکن ہے۔ یہ دونوں اعتراض صحیح ہیں اور اس دوسرے اعتراض کی تصدیق ٹیلیسیو کے اس طرز عمل سے بھی ہوتی ہے کہ اس نے مختلف مظاہر کی توجیہ نہایت سادگی سے جس طرح چاہی کر دی۔ اس وقت تک جزئیات کی عملی توجیہ کیلئے کوئی کافی مواد موجود نہ تھا اس لئے جزئیات میں ٹیلیسیو نے اُس بصیرت کا ثبوت نہیں دیا جو اُس کے ان اساسی تصورات میں پائی جاتی ہے جو تمام علم فطرت کے لئے صحیح ہیں۔ سردی اور گرمی کو نو اہیں اساسیہ قرار دینا اس کی زبردستی ہے۔ علاوہ اور باتوں کے اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا تھا کہ حرکت سے حرارت کا پیدا ہونا ایک ثانوی مظہر ہے۔ اس سے وہی حرارت ظہور میں آتی ہے جو پہلے سے موجود تھی۔ برخلاف اس کے حرارت سے حرکت کا پیدا ہونا ایک اصلی اور ابتدائی امر ہے۔ پاٹریزی کہتا ہے کہ اس قسم کے دعوے بالکل بے بنیاد ہیں۔ ایک اور بات یہ ہے کہ اگر تمام حرارت کا مرکز سورج ہے اور تمام برودت کا مرکز زمین لیکن یہ امر اس بات کا مانع نہیں کہ سورج کے اثر سے زمین میں حرارت پیدا ہوتی ہے پاٹریزی اس بارے میں کہتا ہے کہ اس خیال کے مطابق زمین کو حرکت بھی کرنی چاہئے کیونکہ حرارت سے حرکت پیدا ہوتی ہے۔ ٹیلیسیو نے خود تو اس اعتراض کا جواب نہیں دیا لیکن اس کے ایک شاگرد نے کہا کہ یقیناً کچھ لوگ ایسے ہیں جو زمین کو متحرک مانتے ہیں لیکن انھوں نے اپنی ذکاوت کے علاوہ کسی چیز کا ثبوت نہیں دیا۔ ابھی وہ وقت نہیں آیا تھا کہ کوپرنیکی نظریۂ تصور کائنات کو متعین کر سکے۔ ٹیلیسیو کے فلسفۂ فطرت کے بہت سے جزئیات میں اساسی تغیر کرنا پڑا پیشتر اس کے کہ وہ جدید علم ہئیت کے مطابق ہو سکے جو یہ کہتا ہے کہ زمین یا "جسم بارد" حرکت کرتا ہے اور سورج یعنے "جسم گرم" ساکن ہے باوجود ان تمام باتوں کے بعض اہم مسائل میں جدید نظریۂ کائنات کے متعلق ٹیلیسیو کے ہاں مفید اشارات پائے جاتے ہیں

اس کی سب سے بڑی شہادت یہ ہے کہ ارسطو کے پیرووں میں اُس کے برخلاف بڑی آتش غضب مشتعل ہوئی۔ تمام اطالیہ میں مباحثے اور مناظرے ہوئے تھے جن میں "قوسی" اور "صور" کا مقابلہ ہوتا تھا اور یہ جنگ کبھی کبھی مادی ہتھیاروں سے بھی لڑی جاتی تھی، جیسا کہ ۱۵۶۳ء میں وینس میں پاڈوا کے طالبعلموں اور ٹیلیسیو کے پیرووں میں واقع ہوا۔ اور شمالی اور جنوبی اطالیہ کے فلسفیوں کا مقابلہ ہوگیا تو
ٹیلیسیو کے نزدیک نفس کا مادے سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ حقیقت میں یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ حرارت اور برودت مادی قوتیں ہیں لیکن ان میں قابلیت احساس ضرور ہونی چاہئے ورنہ وہ موجود ہی نہیں رہ سکتیں۔ قوت مقابل کی مزاحمت کے لئے ہر ایک قوت میں احساس ہونا چاہئے تاکہ دوسری قوت کا اندازہ کرسکے اور اپنے وجود عمل سے تسکین حاصل کرسکے۔ علاوہ ازیں ہر مادی شے کو دوسری اشیاء کے متعلق احساس ہونا چاہئے تاکہ جب وہ دور ہٹیں تو ان کا تعاقب کرسکے اس کے لئے احساس اور حس کی ضرورت ہے۔ لیکن اس غرض سے یہ لازمی نہیں ہے کہ ہم اشیاء کو خاص آلات حس بھی منسوب کریں۔ کیونکہ آلۂ حس صرف احساس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لانے کا ذریعہ ہے جہاں احساس بلا واسطہ ہو وہاں اس آلہ کی ضرورت نہیں ہوتی اس ضمنیاتی اور حیاتیتی اسلوب فکر سے ٹیلیسیو اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ مادی اجسام کا زندہ ہونا اُن کے باہمی تعامل کے لئے شرط لازم ہے اپنے نظریۂ حیاتیت کی حمایت میں اُس نے ایک دلیل دی ہے جس کی اہمیت زیادہ پائدار ہے وہ کہتا ہے کہ اصلی قوتوں اور اصلی مادہ میں اگر احساس نہ تھا تو ان اصلی قوتوں اور اصلی مادے سے جو وجود پیدا ہوئے ہیں اُنکے احساس کی کوئی توجیہ ممکن نہیں کیونکہ جو چیز اصل علت میں موجود نہیں وہ معلول میں کہاں سے آسکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مادہ میں سے شعور کی آفرینش کو ناممکن سمجھتا ہے۔ جب تک کہ مادے کی فطرت میں پہلے ہی سے شعور موجود نہ ہو لیکن یوں کہنے سے وہ اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ ابتدائی مادہ اور ابتدائی قوتیں کائنات کی تمام اشیاء کی توجیہ کے لئے کافی نہیں۔ یہاں پر ایک نئی قوت معرض ظہور میں آتی ہے لیکن ٹیلیسیو اس تنقید کی صحت کو تسلیم نہیں کرتا۔ جس طرح وہ شعور کو مادے کی طرف منسوب کرتا ہے اسی طرح وہ روح کو ایک

مادی وجوہ سمجھتا ہے کیونکہ اگر روح مادی نہ ہوتی تو وہ مادی قوتوں سے کیسے متاثر ہو سکتی۔ اگر وہ منبسط اور منقبض نہ ہو سکتی تو اس کو انبساط اور انقباض کا شعور کس طرح ہوتا۔ لذت میں روح کو انبساط حاصل ہوتا ہے اور الم میں انقباض چونکہ وہ جلدی اور آسانی سے پھیل سکتی اور سکڑ سکتی ہے اس لئے لازمی ہے کہ اس کا مادہ نہایت لطیف ہو۔ یہ روحی مادہ دماغ کے خلاؤں میں پایا جاتا ہے اس کا ایک ثبوت تو یہ ہے کہ اعصاب دماغ سے نکلتے ہیں نہ کہ دل سے جیسا کہ ارسطو خیال کرتا تھا اور مادہ عصبی دماغ کے مماثل ہے نہ کہ دل کے، اور دوسرا ثبوت یہ ہے کہ جب دماغ کے خلاؤں میں کثیف مادہ بھر جائے یا دماغ کو کسی اور طرح ضرب شدید پہنچے تو موت واقع ہوتی ہے اور صرگی غشی اور نیند میں بے ہوشی طاری ہو جاتی ہے گو جسم کے دوسرے حصوں میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ اس روح حیات سے ہم دائیوس اور میلینکٹن کے خیالات میں آشنا ہو چکے ہیں جیسے بعض اوقات محل روح خیال کیا جاتا تھا اور بعض اوقات خود روح جیسے ٹیلیسیو کا خیال ہے اس روح زندگی کا تصور یونانی حکما اور اطبا کی میراث ہے یہ ظاہر ہے کہ جب ٹیلیسیو تمام مادے کو شعوری سمجھتا ہے تو وہ شعور کو مادی سمجھنے کا زیادہ مخالف نہیں ہو سکتا لیکن معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ شعور میں اور اس شے میں جو اعصاب اور دماغ میں حرکت پیدا کرتی ہے فرق کرتا ہے۔ کیونکہ جب وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ روح کی ہموار حرکت میں کوئی احساس نہیں ہوتا لیکن اشیاء کے اثر سے روح کی حرکت میں تغیر کا ہونا احساس کے لئے لازمی ہے تو وہ کہتا ہے "احساس خارجی اثرات اور باطنی تغیرات کا ادراک ہے۔ زیادہ تر تو یہ باطنی تغیرات کا ادراک ہے کیونکہ باطنی تغیرات ہی سے خارجی ارتسامات کا علم ہوتا ہے"۔ بالفاظ دیگر احساس محض باطنی جوہر روح کی حرکت کے تغیرات کا مرادف ہی نہیں بلکہ انکے ادراک کا نام ہے۔ لیکن اس پر ایک نیا سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ ادراک کیسے ممکن ہے اس ادراک کے سوال کو پیدا کر کے ٹیلیسیو نے غیر ارادی طور پر اس امر کا اقبال کیا ہے کہ یہ مسئلہ اتنا سہل نہیں جتنا بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے اس نے خیال کیا تھا کہ روح کو مادی کہہ دینے سے مسئلہ حل ہو گیا ہے لیکن فوراً یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ روح مادی میں جو کچھ واقع ہوتا ہے اس کا ادراک کیسے ہوتا ہے۔

ٹیلیسیو کی یہ ثابت کرنے کی کوشش کہ تمام علم ایک احساس ہے

نہایت دلچسپ ہے وہ احساس اور فکر کے فرق کا منکر ہے لیکن اس انداز سے کہ
فکر کو احساس میں تحلیل کر دیتا ہے۔ اگر ایک مرتبہ روح میں کوئی حرکت پیدا ہو چکی ہے
تو بعد میں اس کا احیا ہو سکتا ہے کیونکہ وہ ایک حد تک باقی رہتی ہے اور اس کی
عادت ہو جاتی ہے اس قسم کی عادی اور تکراری حرکت سے جو علم پیدا ہوتا ہے
اس کو یاد کہتے ہیں۔ جب ہم نے کوئی شے پوری کی پوری دیکھی ہو اور اس کے بعد
اس کے صرف چند پہلو ہمارے سامنے آئیں تو باقی کے پہلو ہم اپنے ذہن سے اس
میں شامل کر کے پوری چیز کا سچا ادراک ذہنی کر لیتے ہیں ہم آگ کے تمام صفات
کا تصور کر سکتے ہیں گو ہم براہ راست صرف اس کی روشنی کا تصور کر رہے ہیں اور
اس کی حرارت اور جلا ڈالنے کی قوت کا ادراک نہیں کر رہے ٹیلیسیو کے نزدیک فہم
کے معنی جزء سے کل کا ادراک کرنا ہے اور فہم اس کے نزدیک یاد اور تصدیق ہے
نہایت اعلیٰ اور کمال درجے کے علم میں بھی اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ جس کل سے ہم
واقف ہیں اس کی مشابہت کی وجہ سے دیگر اشیاء کے نامعلوم صفات و اسباب
دریافت کر لیتے ہیں مطلقاً مجہول شے معلوم نہیں ہو سکتی احساس اور حافظے کے درمیان
ایک نقطۂ وصل ہونا چاہیے اور حافظہ محض ایک ادراک حسی ہے جو دیر تک قائم
رہا ہے استنتاج، محسوس سے نامحسوس صفات کی طرف جانے کا نام ہے منطق نظری
اور ریاضیات نظری بھی احساس سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ احساس بھی ہم کو وہ اشیاء
بتاتا ہے جو منطق اور ریاضی کے اساسی اصولوں کے مماثل ہیں ادراک حسی ہمارے
سامنے بے شمار مثالیں اس امر کی پیش کرتا ہے کہ کل جزء سے بڑا ہے اور ایک وقت
میں ایک چیز کی نفی اور اثبات ممکن نہیں یہ باتیں اسطرح معلوم ہوتی ہیں جس طرح یہ کہ برف سفید بھی ہے
اور سرد بھی اور انسانوں کی دو ٹانگیں ہوتی ہیں۔ سادہ سے سادہ احساس ادراکات
کا کم و بیش نصب العینی علمی اصول سے تعلق ہوتا ہے۔ لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ ہم اپنے
ملکۂ علم کو دو ملکات میں تقسیم کر دیں۔ اس کی عین ایک ہی ہے جس کی بنا ر کلیت
مماثلت کا تعلق ہے۔ جو ان اشیاء کے درمیان ہوتی ہے جو براہ راست احساس کا
معروض ہوتی ہیں اس لحاظ سے علم ہر حالت میں احساس ہی کی ایک صورت ہے۔
اس تمام نظریہ کی بنا ء یہ مفروضہ ہے کہ مماثلت اور اختلاف بھی دوسرے

صفات کی طرح محسوس ہو سکتے ہیں۔ ٹیلیسیو کہتا ہے "روح اشیا کی باہمی مشابہت اور فرق کو محسوس کر لیتی ہے۔ جن چیزوں کے اثرات ایک ہی ہوں اُن کو ایک ہی سمجھتی ہے اور جن کے اثرات مختلف ہوں ان کو مختلف جانتی ہے۔" اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ امتیاز محض احساسی اعمال کا نتیجہ ہے۔ مشابہت اور اختلاف اور دوسرے تمام صفات کے مابین یہ فرق ضرور ہے کہ قبل الذکر کے لئے عمل مقابلہ شرط لازم ہے۔ لہذا خود احساس کے اندر ہمیں دو مختلف پہلوؤں کو تسلیم کرنا پڑیگا۔ ایک فاعلی دوسرا انفعالی۔ اس طرح محض اصطلاح کا فرق باقی رہ جاتا ہے کہ آیا ان دونوں پہلوؤں کے لئے احساس ہی کا لفظ استعمال کریں یا کوزالس کی طرح یہ کہیں کہ فکر ہر قسم کے احساسی ادراک میں پایا جاتا ہے۔ لیکن بعض اوقات خود ٹیلیسیو نے ادراک مشابہت کو احساس کے مقابلہ میں ایک مختلف چیز قرار دیا ہے۔ پاٹریزی کے اس الزام کے جواب میں کہ وہ عقل کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور یہ کہتا ہے "میں کسی طرح عقل سے نفرت نہیں کرتا یعنی اشیاء کے اُس علم سے متنفر نہیں ہوں جو ہمیں احساس کے ذریعہ سے نہیں بلکہ اشیائے محسوسہ کی مشابہت کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے۔ میں اس کو کبھی قابل نفرت نہیں سمجھ سکتا۔ لیکن میں ہمیشہ یہی کہونگا کہ احساس عقل کی نسبت زیادہ قابل اعتماد ہے۔" پاٹریزی نے نہایت صحیح طور پر اُس کا یہ جواب دیا ہے۔ "تمہارا اس مشابہت کے متعلق یہ دعویٰ نہیں ہے کہ اس کا ادراک احساس سے ہوتا ہے۔ اگر احساس سے نہیں ہوتا تو پھر عقل کے سوا اور کس چیز سے ہو سکتا ہے"؟ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ مشابہت کے ادراک میں کوئی ایسا عنصر پایا جاتا ہے جو حواس کے سادہ اعمال میں نہیں ہوتا۔ ٹیلیسیو کی یہ کوشش کہ ہر قسم کے علم کا ایک جیسا ہونا ثابت کرے کامیاب نہ ہوئی۔ لیکن فی نفسہ یہ ایک جائز کوشش تھی اور کوزالس کے نظام فکر کا تتمہ تھی۔ ان دونوں نظامات میں نفسیات اور علمیات کے متعلق تخلیقی خیالات پائے جاتے ہیں۔

تمام مادہ کی طرح روح بھی اپنی بقاء چاہتی ہے۔ وہ مختلف اچھی چیزوں کے حصول کی کوشش کرتی ہے اور مختلف قسم کے ہیجانات سے متہیج ہوتی ہے۔ لیکن جب وہ کسی ایک چیز کو منتخب کر لیتی ہے۔ اور اُس کے مقابلہ میں باقی تمام

اچھی چیزوں کو دبا دیتی ہے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس انتخاب کے محرک تحفظ ذات اور اُس کے اسباب ہوتے ہیں۔ تمام قابل خواہش چیزوں کی قدر و قیمت تحفظ ذات سے متعین ہوتی ہے۔ اور اُس فطری فعلیت کے ساتھ لذت کا احساس وابستہ ہے جس کے ذریعہ سے ایک ہستی اپنے آپ کو قائم رکھتی ہے۔ نہ کوئی ہستی اور نہ کوئی روح تحفظ ذات کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے کوشش کر سکتی ہے۔ یہ صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ علم اس مقصد کا ایک ذریعہ ہے۔ تمام نیکیاں دانائی کے اندر آجاتی ہیں کیونکہ تحفظ ذات کے ذرائع کا صحیح علم سب سے زیادہ اہم ہے صرف دوسروں کے ساتھ باہمی تعامل سے ایک فرد حفاظت اور آرام سے زندگی لبسر کر سکتا ہے اگر اس تعامل کو پرجوش اور بارآور بنانا ہو تو افراد کو اس طرح متحد ہونا چاہیئے گویا کہ وہ ایک ہی عضوی وجود ہیں جس میں ہر ایک عضو تمام عضویہ کی صحت کے لئے دوسرے اعضا کا معاون ہے۔ اجتماعی نیکیاں جن کے مجموعہ کو انسانیت کہتے ہیں اسی طرح پیدا ہوتی ہیں۔ اور یہ انسانیت اجتماعی زندگی کی ضرورت، باہمی اعتماد اور خیر خواہی پر قائم ہے۔ لیکن سب سے بڑی نیکی عالی منشی ہے جو خواہش آبرو کو ٹھیک راستہ پر چلاتی ہے۔ انسان اپنی تحقیر گوارا نہیں کرتا۔ وہ یہ برداشت نہیں کرتا کہ لوگ اُسے یہ سمجھیں کہ وہ اپنے کام اور عہدہ کے ناقابل ہے یا ناپاک یا مضر انسان ہے لیکن چونکہ اس کی اپنی قوت اس معاملہ میں ہمیشہ کافی شہادت نہیں دیتی اس لئے وہ دوسروں کی رائے کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔ اس لحاظ سے عالی منشی یہ ہے کہ اسی عزت کی خواہش کی جائے جو انسان کی باطنی خوبیوں پر مبنی ہے۔ اور یہ خوبیاں وہی ہیں جو محض اُس آبرو کے لئے قابل ترجیح ہیں جو اُن کے ساتھ وابستہ ہے۔ عالی منشی کے لئے عزت کوئی لازمی اور باطنی خوبی نہیں۔ عزت کے لائق ہونا سب سے بڑی بات ہے۔ پاکیزگی اور دیانت داری بذات خود تسکین کا سرچشمہ ہے۔

ٹیلیسیو کے نزدیک علم اور تحفظ ذات مادی روح سے متعلق ہیں۔ یہ روح وہی ہے جو تخم میں سے نشو نما پاتی ہے لیکن اس احساسی علم اور فطری تحفظ ذات کے علاوہ انسان میں ایک اعلیٰ محرک اور ارادہ بھی پایا جاتا ہے جو اس زمین کی زندگی اور اُس کے تحفظ کے ماورا ہے اور جس کی توجیہ صرف اسی طرح ہو سکتی ہے

کہ خدا نے ہمارے اندر ایک اور روح بھی ودیعت کی ہے جس کی غیر جسمی صورت اس روح سے متحد ہو جاتی ہے جس کا نشو نما فطری ہے۔ جبکہ جسم کا ارتقاء پورا ہو جاتا ہے۔ اس امر کی توجیہ کہ تفکر اور استغراق میں لوگ حوائج حواس کو بھول جاتے ہیں اسی نظریہ سے ہو سکتی ہے۔ اس کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ اس دنیا کی زندگی میں انسان کو کبھی کامل تسکین حاصل نہیں ہوتی۔ اس روح کا جو باہر سے انسان میں اضافہ کی جاتی ہے اُس فطری روح سے کیا تعلق ہے۔ ٹیلیسیو نے اچھی طرح نہیں سمجھایا۔ اس نظریہ نے جیسے ٹیلیسیو نے غالباً دینیات کی خاطر پیش کیا اُس کے فلسفہ کی مکمل صورت میں خلل ڈال دیا۔ وہ بھول جاتا ہے کہ اپنی اخلاقیات فطری میں وہ سیرت کی ایک ایسی حالت بھی بیان کر چکا ہے جو محض طبیعی تحفظ ذات سے بالاتر ہے۔ تحفظ ذات کے ابتدائی محرک سے عالی نشی کو پیدا کرنے کے لئے بہت سی نفسیاتی درمیانی کڑیوں کی ضرورت ہے ٹیلیسیو بجائے ایسی چیزوں کے اضافہ کرنے کے جو اس کے اساسی خیالات کے ساتھ بالکل ہم آہنگ نہیں اگر اپنے نظام فکر کے کھانچوں کو بھرنے کی کوشش کرتا تو بہتر ہوتا۔

باوجود اپنے تمام نقائص کے ٹیلیسیو کا نظام نشأت جدیدہ کی ایک حیرت انگیز پیداوار ہے۔ اُس کا خیال خاک میں سے پیدا ہوتا ہے اور اس کی جڑیں حواس میں گڑی ہوئی ہیں۔ لیکن وہ بڑی جرأت سے عالم بالا کی طرف اُڑتا ہے۔ اُس نے ایسے نتائج نکالے اور ایسے انداز فکر سجھائے جنھوں نے بہت بعد میں زیادہ زرخیز زمین پر نشو نما پائی۔ بااین ہمہ اُس نے اپنے معاصرین کی طبیعتوں میں بڑا ہیجان پیدا کیا اور برونو کمپانلا اور بیکن جیسے مفکرین پر بڑا اثر کیا۔

باب دوازدہم

کوپرنیکی نظام کائنات

روایتی تصور کائنات کی بنیادیں کوزانس کی حرکت مطلق کے مسئلہ کی تنقید اور پیراسیلس اور ٹیلیسیو کی بحث سے جو انھوں نے ارسطاطالیسی عناصر اور صور کے خلاف کی تھی متزلزل ہو چکی تھیں۔ لیکن کوپرنیکس کے نظام کائنات نے اس کے پاؤں کے نیچے سے تمام زمین نکال دی۔ اس نے یہ بتایا کہ اشیاء کو عام طریقہ کے برعکس سمجھنے کے لئے مضبوط دلائل موجود ہیں۔ لوتھر نے اسی بات کی شکایت کی تھی کہ کوپرنیکی دنیا کو تہ و بالا کرنا چاہتے ہیں۔ گو اس نے خود بہت سے امور میں بلندیوں کو پستیاں بنا دیا تھا۔ کوئی تعجب نہیں ہے کہ اس نئے نظام کائنات نے بعض لوگوں میں بڑا جوش قبولیت پیدا کیا اس وجہ سے کہ اس نظریہ سے ایک افق لامحدود کھل جاتی ہے اور بعض لوگوں میں اس نے آتش غیظ و غضب مشتعل کی جن کا یہ خیال تھا کہ اس طرح سے کائنات کا وہ معین و مشخص ڈھانچہ ان کے ہاتھ سے نکلا جاتا ہے جس کے اندر انسان نے اپنے خیال میں کائنات کی تمام قوتوں کو مرتب و منظم کر رکھا تھا۔ اب ایک ایسی سخت پیکار شروع ہوئی جس میں نہ صرف شریف خون بہ گیا بلکہ خون سے زیادہ بیش بہا چیزیں ضائع ہو گئیں۔ یہ پیکار نہ صرف مذہبی تعصبات کے خلاف تھی بلکہ اس اعتماد کے خلاف بھی تھی جو انسان کو براہ راست ادراک حسی

پر تھا علم انسانی اس حقیقت سے آشنا ہوگیا کہ ماہیت وجود اس کی ظاہری صورت سے بالکل مختلف ہو سکتی ہے۔ انسان نے ذاتی ادراک اور اصلی حقیقت میں تمیز کرنا سیکھا جس کی بڑی فلسفیانہ اہمیت ہے اس معاملہ میں حریت نفس کی خاص طور پر ضرورت تھی جو ظاہری محسوسات کو اور مذہبی ضروریات کو نظر انداز کر سکے اس نظریۂ جدید کے حامی اکثر بے تعصبی کا تقاضا کرتے تھے۔ جواکھم ریٹیکس (Joachim Rheticus) کوپرنیکس کا پہلا شاگرد تھا اپنے استاد کا پہلے ہئیت دانوں سے تعلق بیان کرتے ہوئے کہتا ہے محقق کا نفس آزاد اور بے تعصب ہونا چاہئے۔ کیپلر (Kepler) بھی آزادی خیال کو کوپرنیکس کے کام کے لئے شرط مقدم سمجھتا تھا اور گیلیلیو نے یہی الفاظ کیپلر کے لئے استعمال کئے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ انسان نے آزادی فکر حاصل کرنی شروع کر دی ہے۔

اس نئے نظریۂ کائنات کا بانی النسبت کی سرزمین میں پیدا ہوا نکولاس کوپرنیکس (Nikolaus Kopernikus) جس کا صحیح نام کہتے ہیں کہ (Koppernigk) تھا ۱۹ فروری ۱۴۷۳ء کو تھورن (Thorn) میں ایک خوشحال گھرانے میں پیدا ہوا پول اور جرمن اس کو اپنی اپنی قوم کا آدمی ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس کا خاندان غالباً جرمن ہے جس نے ایک عرصے سے پولینڈ میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ جہاں تک ہمارا علم ہے وہ نہ پولش زبان بولتا تھا اور نہ اس نے پولش زبان میں کچھ لکھا اس نے کراکو (Krakau) میں جہاں ایک بارونق دار العلوم تھا ادبیات ریاضیات اور ہئیت کی تعلیم پائی اپنے چچا اسقف ارمیلینڈ (Bishop of Ermeland) کے اثر سے فراون برگر (Frauenburger) کے گرجا میں وظیفہ دار پادری ہوگیا۔ اس عہدے کے ساتھ کچھ مذہبی وقار تو وابستہ تھا لیکن کسی دینیاتی تعلیم کی ضرورت نہ تھی اور بہت کم وظیفہ دار پادری مذہبی فرائض بھی ادا کر سکتے تھے۔ ان کی زندگی پادریوں کی نسبت امرا اور رئیسین سے زیادہ مشابہ تھی۔ کوپرنیکس کے متعلق یہ ایک نہایت غلط تخیل ہوگا اگر ہم اس کو حجرے میں زندگی بسر کرنے والا راہب تصور کریں اس جوان پادری نے، شروع کے دس سال اطالیہ میں بسر کئے جہاں وہ بولونا روما اور پاڈوا میں ادبیات ہئیت اور طب کا مطالعہ کرتا رہا کہتے ہیں کہ بولونا میں خود اسکے اُستاد کو ارسطاطالیسی بطلیموسی نظام کی صحت میں شک تھا اطالیہ سے واپس ہو کر کوپرنیکس کچھ عرصہ اسقف ارمیلنڈ کے پاس طبیب اور درباری کی حیثیت سے رہا اس زمانے میں تینتیس ۳۳

اور چھتیس ۳۶ برس کی عمر کے درمیان اس نے اپنے نظام کائنات کے خد و خال درست کیئے وہ خود کہتا ہے کہ سنہ ۱۵۰۶ سے وہ اپنے نظریہ کی علمی اساس اور توجیہ کا خاکہ تیار کر رہا تھا اپنے چچا کی وفات کے بعد اس نے اپنی زندگی کا زیادہ حصہ محل فروان برگ میں بسر کیا باستثنا چند سالوں کے جن میں وہ گرجا کی جاگیرات کا انتظام کرتا رہا۔ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ صرف ہئیت ہی کے مطالعہ میں مصروف نہیں تھا وہ ایک منتظم حاکم بھی تھا اور طبیب بھی اور سکے کی اصلاح کے متعلق بھی اس نے بہت کچھ حصہ لیا۔ اپنے ادبیاتی مطالعہ کو بھی اُسنے ترک نہیں کیا۔ سنہ ۱۵۰۹ء میں اُسنے تھیوفائیلک ٹس کے خطوط (Epistles of theophytaclus) کا لاطینی ترجمہ شائع کیا واقعہ یہ ہے کہ وہ سب قسم کے کام کرتا تھا۔ علاوہ ازیں دنیا میں جو کچھ ہو رہا تھا وہ اُس سے غافل نہ تھا۔ اپنی طبابت میں وہ قدیم طریقہ کو برتتا تھا اور بو علی سینا کی پیروی کرتا تھا۔ مذہبی تحریک کی طرف اُس کا انداز اُس کے بہت سے ہم فن لوگوں کی طرح ہمدردانہ اور آزاد تھا۔ وہ اصلاح کے طالب تھے اور چاہتے تھے کہ یہ جنگ محض روحانی ہتھیاروں سے لڑی جائے۔ ارمی لینڈ کے پادریوں میں اراکس کی روح معلوم ہوتی ہے لو

کوپرنیکس نے کئی سال تک اپنی تصنیف کو شائع نہیں کیا۔ وہ متواتر اس پر عمل کرتا رہتا تھا لیکن دنیا کے سامنے پیش کرنے کے بارے میں اُسے بہت تامل تھا۔ اس دوران میں اُس کے خیالات بہت مشہور ہو گئے تھے۔ شاید اس کے ایک چھوٹے سے رسالہ کی وجہ سے جس کا قلمی نسخہ حال ہی میں دستیاب ہوا ہے آخر کار اُس کے ایک نوجوان اور سرگرم شاگرد ریٹے جو وٹن برگ کے جامعہ میں معلم تھا، اُس کی اشاعت کی تحریک کی سنہ ۱۵۳۹ء میں وہ فروان برگ گیا اور کوپرنیکس کے ساتھ دو سال تک رہا تاکہ اُس کی تصانیف کا مطالعہ کر سکے۔ اسی کے ہاتھوں سے دنیائے علم کو اس نظام جدید کی تفصیلی معلومات حاصل ہوئیں، Narratio hrima De Libris Revolutionum, (Danzig 1539-40) علاوہ ازیں اُس نے اپنے استاد کو ترغیب دی کہ تمام شش و پنج اور ہچکچاہٹ کو چھوڑ کر اپنی کتاب کو چھاپنے کی اجازت دے۔ کوپرنیکس اپنی زندگی کے آخری سالوں میں مطمئن اور خوش نہ رہا کیتھولک مذہب نے پھر قوت پکڑلی تھی اور پادریوں میں جو آزادانسیتی روح پیدا ہو گئی تھی نئے بشپ یوحنا ڈانٹسکس (Johannes Dantiscus) نے اس کو

دبا دیا۔ یہ اسقف پہلے ایک دنیا دار آدمی اور عشقیہ شاعر تھا۔ اس کے بعد وہ کلیسا کا ایک متعصب خادم بن گیا۔ باوجود اس کے کہ پہلے کوپرنیکس سے اس کے دوستانہ مراسم تھے اب وہ اس کو آزار پہنچانے پر تل گیا۔ کوپرنیکس نے مجبور ہوکر اپنے بہت سے دوستوں سے ملنا جلنا چھوڑ دیا کیونکہ یہ بشپ ان پر اتحاد کا شبہ کرتا تھا۔ ۱۵۴۲ء کے موسم بہار میں اس کے جسم سے خون جاری ہوگیا اور وہ مفلوج ہوگیا اور ۲۴ مئی ۱۵۴۳ء کو وفات پائی۔ اس کی تصنیف کا ایک نسخہ بستر مرگ پر اس کے پاس پہنچا۔ لیکن وہ بیہوش ہوچکا تھا؛

ہیئت کے ان تمام سوالات کا یہاں ذکر کرنا جن کے متعلق کوپرنیکس کو بحث کرنی پڑی اس جگہ پر مناسب نہیں۔ فکر کی عام تعریف کے لئے صرف دو باتیں قابل لحاظ ہیں ایک تو یہ کہ اس مصلح ہیئت نے کن مفروضات سے ابتدا کی اور دوسرے یہ کہ اس جدید نظام کائنات کے موٹے موٹے خدوخال کیا ہیں۔ اسکے نظام کے مفروضات میں اس دور کا ذہنی انداز نمایاں ہے اس نظام کائنات سے اس زمانے کے ارتقا پر بڑا اثر کیا ان مفروضات میں وہ ہمارے لئے خاص طور پر قابل توجہ ہیں قدیم نظریۂ کائنات کے تصنع اور پیچیدگی میں کوپرنیکس کو اس امر پر غور کرنے پر اکسایا کہ آیا منظاہر فلکیہ کی کسی اور توجیہ کا امکان بھی ہے یا نہیں۔ اسکو یہ خیال ہوا کہ لامحدود مربوط کروں اور بردائروں کا تمام نظام فطرت کی عام سادگی اور مقصدیت کے منافی ہے اور مقامات پر تو فطرت کی دانائی نہایت سیدھے طریقوں سے مقصد کو پورا کرلیتی ہے۔ اس کے طریقوں میں اتنا پیچ وخم نہیں ہوتا اور تمام عناصر کے عمل میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ وہ علتوں کی تعداد میں اضافہ نہیں کرتی بلکہ ایک واحد علت سے بہت معلومات پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ فطرت کی سادگی پر کوپرنیکس کے پیرووں کا ایمان صرف اسلوب تحقیق میں سہولت پیدا کرنے کا ذریعہ نہیں تھا وہ اس کو فطرت کی ایک حقیقی صفت سمجھتے تھے۔ اگر کوئی ان سے یہ پوچھتا کہ ان کو کس طرح معلوم ہوا کہ فطرت ہمیشہ سیدھے سادے طریقوں پر عمل کرتی ہے تو وہ آسانی سے اس کا جواب نہ دے سکتے۔ ان کے لئے یہ ایک طبیعی یقین اور مذہبی ایمان تھا۔ وہ قلب فطرت سے ابھی تک بہت قرب محسوس کرتے تھے۔ ان مفروضات کے جواز کا امتحان دور مابعد کے فلسفہ کے اہم فرائض میں سے تھا۔ اس وقت تو لوگ جرأت سے اس پر کاربند ہوگئے اور اسے صحیح تسلیم کرلیا اور

یہ مفروضہ مفید ہی ثابت ہوا۔ اس سے یہ لازمی ہوگیا کہ کوئی ایسا نقطۂ نظر تلاش کیا جائے جس سے نظام کائنات زیادہ آسانی سے سمجھ میں آسکے۔ اور اب تک جو انتشار و بے ترتیبی اس میں پائی جاتی ہے وہ لنظم وترتیب سے مبدل ہو جائے۔ اصول سادگی کے لحاظ سے یہ بالکل لغویات معلوم ہوتی تھی کہ تمام کائنات زمین کے گرد گردش کرے یعنی بڑی مقدار چھوٹی کے گرد گھومے۔ کیا یہ زیادہ سادہ بات نہیں ہوگی کہ بڑے جسم کی چیز تو ساکن رہے اور چھوٹی چیزیں حرکت کریں؟

اس سادگی کے اصول کے ساتھ اضافیت کا اصول بھی شامل کر دیا گیا جو اس سے پہلے کوزانس کو پرانے نظام کائنات سے دور لے گیا تھا۔ اگرچہ وہ کسی نئے نظریہ تک نہیں پہنچا تھا۔ کوپرنیکس کہتا ہے کہ اگر حرکت فضا میں واقع ہوتی ہے تو ادراک حسی ہمیں فوراً براہ راست نہیں بتا سکتا کہ کیا چیز حرکت کر رہی ہے ہو سکتا ہے کہ شئے مدرک حرکت کر رہی ہے اور ہو سکتا ہے کہ ادراک کرنے والا خود حرکت کر رہا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ادراک کرنے والا اور شئے مدرک دونوں مختلف صورتوں سے حرکت کر رہی ہیں یا مختلف جہتوں میں حرکت کر رہی ہیں۔ جب ہم کشتی میں سوار ہوتے ہیں تو معلوم ایسے ہوتا ہے کہ کنارہ ہم سے پیچھے پیچھے ہٹ رہا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں کنارہ نہیں ہٹ رہا ہے بلکہ ہم ہٹ رہے ہیں۔ فرض کرو کہ زمین جس پر سے ہم کائنات کو دیکھتے ہیں حرکت کر رہی ہے۔ دیکھنا چاہیئے کہ کیا یہ تصور سادہ تر اور زیادہ فطری نظام کائنات پیش کرتا ہے یا وہ تصور کہ باقی کائنات حرکت کر رہی ہے کوپرنیکس نے تمام کام یہی کیا ہے کہ ریاضی سے ثبوت بہم پہنچائے ہیں کہ اس نظریہ کے مطابق مظاہر اسی طرح واقع ہوتے ہیں جس طرح ادراک ہمارے سامنے پیش کرتا ہے؛

اس نئے نظام کائنات کے مطابق سورج دنیا کا مرکز اور سرچشمۂ نور ہے۔ سیارے اس کے گرد گردش کرتے ہیں سیارنے ہم مرکز کروں کے اندر اسکے گرد گردش کرتے ہیں اس ترتیب سے کہ زمین کا مقام زہرہ اور مریخ کے درمیان ہے۔ علاوہ ازیں زمین اپنی محور پر بھی گردش کرتی ہے۔ تمام کائنات ثوابت کے ساکن فلک کے اندر ہے جو اس کی حد اقصلی ہے۔ کوپرنیکس یہ فیصلہ نہیں کرتا کہ کائنات محدود ہے یا لامحدود۔ لیکن اتنی بات کا اسے یقین ہے کہ فلک ثوابت سے زمین کا جتنا فاصلہ ہے اسکے

مقابل میں زمین کے مدار کا قطر نہایت ناچیز مقدار ہو گی کیونکہ ہم ثوابت میں بظاہر کوئی ایسی حرکت محسوس نہیں کر سکتے جیسی اُن سیاروں میں محسوس کرتے ہیں جو زمین کے قریب ہیں کائنات کی یہ بے انت وسعت اگرچہ خود کوپرنیکس کے لئے کائنات اور زندگی کے قدیم تصور کو فنا کر لینے کے مرادف نہ تھی تاہم اُس کے نئے نظریہ کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ یہی تھی کہ اس سے زندگی کے تمام مسلمہ ڈھانچے کا قلع قمع ہو جاتا ہے۔ اور کوپرنیکس اس سے خوب واقف تھا۔ وہ اپنے آپ کو اس خیال سے تسلی دیتا تھا کہ لوگ اس وسعت ناپید اکنار کو اُس شکل پر ترجیح دینگے جو زمین کو مرکز ماننے سے بے شمار دائروں کے تصور سے پیدا ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں کیا یہ زیادہ قرین قیاس نہیں ہے کہ بجائے ظرف ہمہ گیر کے مظروف مدرک حرکت کرے۔ کوپرنیکس ثوابت کے کرہ کو ایک مقام مطلق سمجھتا تھا جس کے لحاظ سے ہر شئے کے مقام اور حرکت کا تعین ہوتا ہے۔ مزید برآں آسمان کائنات کا سب سے زیادہ باوقار حصہ ہے لہذا سکون اُس کے شایان شان ہے۔ اور اگر آسمان حرکت کرے تو وہ اتنی شدید سرعت سے حرکت کریگا کہ بہ نسبت زمین متحرک کے اُس کے پاش پاش ہو جانیکا بہت زیادہ اندیشہ ہے۔ پانی اور ہوا زمین کی حرکت میں اس لئے پیچھے نہیں رہ جاتے کہ زمین کے ساتھ ملکر ان کی ایک کلیت ہے اور وہ زمین کے ساتھ حرکت کرتے ہیں۔ زمین کے اوپر جو اشیاء ہیں اُن کا بھی یہی حال ہے۔ اس طریقہ سے ان طبعی اعتراضات کے مختصر جواب دینے کی کوشش کی جو اُس کے نظریہ پر وارد ہو سکتے تھے۔ زمین کے گرد حرکت کرنے والے سیاروں کی علت کے متعلق اُس نے کچھ نہیں کہا۔ قدما کی طرح وہ بھی حرکت مدور کو اجسام کی فطری حرکت سمجھتا تھا۔ خط مستقیم میں حرکت صرف تب ہی واقع ہوتی ہے جب ایک جزو اپنے کل سے الگ ہو جائے۔ یہ ہمیشہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ کوئی چیز اپنے مناسب حال نہیں رہی۔ کوپرنیکس کا نظریہ محض بعینہٖ یہ ہے اس میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ ایک خاص نقطۂ نظر سے کائنات کی اشیاء کیسے معلوم ہونگی۔ لیکن اس نقطۂ نظر کو اختیار کرنے کی ناگزیر ضرورت کو وہ واضح نہ کر سکا اور بہت سی مشکلات کو وہ حل کئے بغیر چھوڑ گیا ہے۔

بایں ہمہ اس کے تابعین میں سے ایک بہت بڑے شخص نے اس لحاظ

سے اس کی تعریف کی ہے کہ اُس نے بڑی جرائت سے مشکلات سے مغلوب نہ ہوکر ادراک کے بجائے عقل پر اعتبار کیا۔ گیلیکو کہتا ہے کہ یہ بات بہت اچھی طرح سمجھ میں آسکتی ہے کہ کوپرنیکس اپنے نظریہ کے مخالف دلائل کی تفصیلی بحث میں نہیں پڑا۔ وہ مخالفت سے اسی طرح بے پروا تھا جیسے شیر کتوں کے بھونکنے سے بے پروا ہوتا ہے۔ ایسی جرائت کے بغیر نہ یہ تصور معرض ظہور میں آتا اور نہ اُس کی تنقیدی تحقیقات ممکن ہوتی۔ تاریخ فکر میں کوپرنکیت اس حقیقت کی ایک نمایاں مثال ہے کہ اس امر کی بڑی ضرورت ہے کہ ایسے تصورات اور مفروضات قائم کئے جائیں جو تحقیقات کے لئے راستہ کھول دیں۔ سائنس میں بھی اتفاق کی گنجائش ہے کو

لیکن کوپرنیکس اپنے نظریہ کو محض مفروضہ نہیں سمجھتا تھا۔ اُس لئے اپنی تصنیف کے شائع کرنے کے لئے کوئی انتظام نہ کیا۔ یہ کتاب اُس نے اوسیانڈر (Osiander) ساکن نیورن برگ (Nürenberg) کے سپرد کردی جو ایک واعظ تھا۔ جس نے اس غرض سے کہ کسی کو اس سے غصہ نہ آئے اس پر ایک دیباچہ لکھا جس میں یہ بتایا کہ یہ نیا خیال محض ایک مفروضہ ہے اور اس سے نتائج اخذ کرنے کی کوشش ایک خالص ریاضیاتی لذت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ان نئے خیالات کی قدر وقیمت بھی وہی ہو جو پرانے خیالات کی ہے اور ہیئت سے کسی کو یہ توقع رکھنی نہیں چاہئے کہ اس سے کوئی یقینی علم حاصل ہوسکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس دیباچہ سے جو بظاہر خود مصنف کا لکھا ہوا معلوم ہوتا تھا لوگوں نے اس نظریہ کو بہت زیادہ قابل توجہ نہ سمجھا۔ جب مصنف خود اس کی بڑی اہمیت نہیں سمجھتا تھا تو لوگ اس پر سنجیدگی سے کیوں غور کرتے۔ لوتھر گفتگوے دستر خوان میں اُس کی ہنسی اُڑاتا تھا اور میلنکٹن اپنے طبیعیات کے درسوں میں کہتا ہے کہ لوگ محض جدت پسندی اور اپنی طبیعت کی ذکاوت کا اظہار کرنے کے لئے ایسی عجیب وغریب باتیں ایجاد کیا کرتے ہیں۔ لیکن ایسی باتیں بہت نامعقول ہوتی ہیں اور ان سے ایک بُری مثال قائم ہوسکتی ہے کہ لوگ وحی الٰہی کی صداقت کو ادب سے قبول کرنے کے بجائے ایسے لغو خیالات پر طبع آزمائی کرتے رہیں۔ اور اس قسم کی ہرزہ خیالی پر قانع ہو جائیں۔ خصوصاً جبکہ صاف ظاہر ہے کہ یہ جدید نظریہ انجیل کی شہادت کے منافی ہے۔ اسی وجہ سے

میلنکتھن اپنے نوجوان ہم فن ریٹیکس (Rheticus) کے خیالات کو متزلزل اور غیر یقینی سمجھتا تھا۔ سولھویں صدی میں بہت کم لوگ ایسے تھے جنھوں نے اس نئے خیال کو صحیح سمجھا۔ ان چند لوگوں میں سب سے زیادہ سرگرم برونو اور کیپلر تھے۔ گیلیلیو ابھی تک تضحیک کے خوف سے پیشقدمی نہیں کرتا تھا اور ٹائکو براہے (Tycho Brahe) نے کچھ علمی اور کچھ مذہبی وجوہ سے نئے اور پرانے نظامات کے بین بین ایک وسطی حیثیت اختیار کرلی برونو بڑے زور دار الفاظ میں اس خیال کے خلاف احتجاج کر چکا تھا کہ یہ بزدلانہ دیباچہ خود کوپرنیکس کا لکھا ہوا ہے۔ اُس نے اس امر کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جنھوں نے دیباچہ پڑھنے ہی پر قناعت کرلی اور جب انھوں نے یہ دیکھا کہ اس میں ریاضیاتی تخیلات سے بحث کی گئی ہے تو اس سب معاملہ ہی کو طبیعت سے برطرف کردیا۔ برونو کا یہ دعویٰ ہے کہ یہ دیباچہ ضرور کسی جاہل گدھے کا لکھا ہوا ہے جو اپنی حماقت میں آسودہ ہے۔ اور یہ اُس نے اس امید میں لکھا ہے کہ دوسرے گدھے اس کتاب کو بری نظر سے نہ دیکھیں۔ وہ کوپرنیکس کے اپنے دیباچہ کا حوالہ دیتا ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے نظریہ کو سنجیدگی سے قابل غور سمجھتا تھا اور خود کتاب کے اندر وہ مسائل کو صرف ریاضی داں ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ ماہر طبیعات ہونے کی حیثیت سے بھی لکھتا ہے بعد ازاں کیپلر نے اوسیانڈر کے اپنے خطوط سے ثابت کردیا کہ وہ دیباچہ جھوٹا ہے خود اطالیہ میں بھی جہاں مذہبی ردعمل پورے زوروں پر تھا کچھ عرصہ لگا پیشتر اس کے کہ جدید نظریۂ کائنات اتنا مشہور عام ہو کہ اس کے ماننے والوں کو اذیت پہنچانے کا خیال ہو سکے اس خیال کے اس نوبت تک پہنچانے کا بڑا باعث وہ شاندار مفکر تھا جس نے نہ صرف جدید نظام کو قبول کیا اور اسکو اپنے فکر کے تار و پود میں بن ڈالا بلکہ اُس کو وسعت دیکر ایک عام نظریۂ کائنات کے متعلق بڑے اہم نتائج اخذ کئے۔ خود اس کی اپنی زندگی ان ہی خیالات کے لئے جد و جہد کرنے سے متعین ہوئی

بابِ سیزدہم

گیورڈانو برونو (GIORDANO BRUNO)

سوانح حیات اور خصوصیات

برونو میں کوزانس، ٹیلیسیو اور کوپرنیکس کے خیالات ایک وحدت میں شیرازہ بند معلوم ہوتے ہیں۔ یہ نشأت جدیدہ کی سب سے عظیم الشان فلسفیانہ تعمیر فکر ہے۔ اور کئی لحاظ سے اس میں نبوی خصوصیات بھی پائے جاتے ہیں۔ جدید زمانہ کے سائنٹیفک تصورات کائنات کی بہت سی اہم باتیں اس نے ثابت کیں۔ دوسری طرف برونو اپنے زمانہ کے حالات کا بھی شکار ہوا اور مروجہ توہمات میں بھی مبتلا رہا۔ جن کے لئے اس کی جذبیلی اور بیتاب طبیعت خاص طور پر اثر پذیر تھی۔ واضح اور باقاعدہ تعلیم کے لئے ہمیں اس کی طرف رُخ نہیں کرنا چاہئے۔ وہ خیالات کے محض سرسری خاکے پیش کرتا ہے لیکن ایسی بصیرت اور طبیعت کی آمد سے اُن پر بحث کرتا ہے جو ہر قسم کے امتحان میں صحیح اُترتی ہے۔ جزئیات میں اُس کو اپنی ذات پر اور اپنے خیالات پر پورا تصرف حاصل نہ تھا۔ اور اُس کو اس کا صحیح اندازہ نہ تھا کہ کہاں تک اُس کے خیالات اُس کو اس قدیم دین سے دور لے گئے ہیں جس کے ساتھ باوجود اُس کی ہنسی اُڑانے کے ابھی تک ایک قسم کی وابستگی محسوس کرتا تھا۔ اس کی شخصیت

اس قسم کی ہے جس میں نہ ذہنی اور نہ اخلاقی خد و خال واضح اور نمایاں ہیں۔ وہ خود اپنی اندرونی کارزار اور باطنی تناقضات سے واقف تھا۔ یہ اُس کی فطرت میں موجود تھے لیکن حالات نے بھی اُن کے نشو نما میں مدد دی۔ اُسی کی قسمت کا جلدی فیصلہ ہو گیا۔ وہ خود کہتا ہے کہ اگر کوٹ کا پہلا بٹن غلط لگ جائے تو باقی تمام بٹن غلط لگتے ہیں اس حقیقت کا اطلاق بہت اچھی طرح فلپو برونو (Philippo Bruno) پر ہو سکتا ہے جو ۱۵۴۸ء میں نولا واقع جنوبی اطالیہ میں پیدا ہوا اور سولہ برس کی عمر میں ایک خانقاہ میں داخل ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُمرا کے خاندان سے تھا اور اس کی ابتدائی تعلیم بہت اچھی ہوئی تھی۔ اُس کے بچپن کے متعلق ہمیں اور کچھ معلوم نہیں۔ اور یہ بھی پتہ نہیں چلتا کہ وہ کس وجہ سے راہب ہو گیا۔ شاید طبیعت کی کسی اعلیٰ کیفیت میں اس نے ایسا ارادہ کیا۔ اُسکی طبیعت کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ کبھی انتہائی جوش اس پر طاری ہوتا تھا اور کبھی انتہائی پستی۔ اس نے ایک ایسی راہ زندگی اختیار کی جس سے واپس لوٹنا اس کے لئے ناممکن ہو گیا۔ لیکن اس کی تمام زندگی اس راہ سے ہٹنے کی ایک کوشش معلوم ہوتی ہے۔ خانقاہ کے اندر رہاں اس نے گیورڈینو (Giordano) کا نام اختیار کیا یہ بات بخوبی واضح ہو گئی کہ اُس کی طبیعت وہاں کے ادب قاعدہ کی پابند نہیں ہو سکتی۔ اُس پر کئی دفعہ کفر کا الزام لگایا گیا۔ پہلے پہل اُس پر تب شبہہ ہوا جب اُس نے ولیوں کی تمام تصویریں اپنے حجرہ سے نکال ڈالیں اور صرف صلیب کو باقی رکھا۔ اور اُس کے بعد جب وہ پادری بنایا گیا تو اُس نے آریوسی عقائد کی حمایت کی۔ اسکے بعد وینس میں عدالت احتساب دینی کے سامنے جب اُس کا مقدمہ پیش ہوا تو اس نے کہا کہ اٹھارہ برس کی عمر سے اس کو تثلیث کی تعلیم پر شک تھا۔ جب اُسے معلوم ہوا کہ اُس پر فتویٰ لگنے لگا ہے تو وہ قید سے بچنے کے لئے روما بھاگ گیا۔ اور جب وہ فتویٰ وہاں بھی اسکے پیچھے پیچھے پہنچا تو وہ جامۂ رہبانیت کو اُتار کر روم سے بھی بھاگ نکلا۔ یہ ۱۵۷۶ء کے آخر کا واقعہ ہے۔ اب وہ جگہ جگہ بیقرار پھرتا رہا۔ بڑی سرگرمی سے اپنے خیالات کو ترقی دیتا رہا اور ان کی حمایت میں لڑتا جھگڑتا پھرا۔ بہت سے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف اس کی عقلی فطرت ہی نے راہبانہ تادیب کے خلاف بغاوت نہیں کی وہ زبردست شہوانی فطرت رکھتا تھا اور اُس نے خود کہا ہے کہ کوہ قاف کی تمام برف بھی اس کی طبیعت کی آگ کو

نہیں بجھا سکتی۔ اسی لئے ان بہیمی جذبات کو شریفانہ جذبات میں تبدیل کرنے کے لئے اُسے بڑی کارزار نفس کرنی پڑی۔ لیکن نفس کشی اور رہبانیت سے وہ اپنے مقصد تک نہیں پہنچا۔ اس بات کی شہادت اُس کی نظموں کے اُس سلسلہ سے ملتی ہے جن کو اس نے بعد میں رمز اور استعارہ قرار دیا لیکن جو حقیقت میں عشقیہ نظمیں تھیں۔ ایک سرور یہ (Comedy) میں جس کا مواد اُس نے اپنے گھر کے نواح میں سے مہیا کیا ہوگا ایسے حالات کا نقشہ کھینچا ہے اور ایسے الفاظ استعمال کئے ہیں جو سو قیانہ ہونے کے لحاظ سے حیرت انگیز ہیں گو ہم اس بات کا بھی لحاظ رکھیں کہ نولا کے باشندے زبان کی بے لگامی کیلئے مشہور تھے۔ اگرچہ عنفوان شباب ہی میں وہ خانقاہ میں داخل ہو گیا تھا لیکن زندگی سے وہ کبھی منقطع نہیں ہوا جس کا ہیجان اُس کی طبیعت میں اس قدر تھا کہ اُس نے اسے پھر دنیا میں لا پھینکا۔ لیکن خانقاہ کے چھوڑنے کی اصلی وجہ عقلی مشکلات تھیں۔ روم سے فرار ہو کر وہ کچھ سالوں تک شمالی اطالیہ میں پھرتا رہا۔ کچھ عرصہ تک وہ جنوا کے قریب نولی میں چھوٹے بچوں کو پڑھاتا بھی رہا اور بعض نوجوان امرا کو ہئیت کی تعلیم بھی دیتا رہا۔ اس زمانہ میں وہ غالباً کوپرنیکس کا پیرو تھا۔ خود اُس کے اپنے بیان کے مطابق آغاز جوانی ہی میں وہ اُس سے واقف ہو گیا تھا۔ پہلے پہل تو اسکو اس نئی تعلیم میں جنون کے سوا کچھ نظر نہ آیا لیکن جلدی ہی اُس کی صداقت اور اہمیت اُس پر منکشف ہو گئی خاص کر جبکہ وہ اتنی ریاضی سیکھ گیا کہ اس نئے نظریہ کے استدلال کی تفصیلات کو سمجھ سکے۔ اُس کو اب یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ اپنے استاد سے آگے نکل جائے جو ابھی تک بہت کچھ قدیم اور ازمنۂ متوسطہ کی ہئیت میں مبتلا تھا اور دنیا کے محدود ہونے اور آٹھویں برج کے سکون کا قائل تھا۔ برونو کے نزدیک کائنات لامحدود ہے کیونکہ کسی حد مطلق کے قایم کرنے کی ہر کوشش ناحق ہے۔ اور اس کائنات میں ہماری دنیا کی طرح لامحدود عالم ہیں۔ اور ہر ایک کا اپنا اپنا مرکز ہے۔ خدا اس لامحدود کائنات کی روح ہے جو اُسکے ہر نقطہ میں جاری وساری ہے اور جس سے ہر شے زندہ ہے۔ یہی خیالات تھے جو اب برونو کے دل میں اُبھرنے شروع ہوئے۔ کوپرنیکس کے علاوہ کوزانس اور ٹیلیسیو کا بھی اسی پر بہت اثر ہے۔ جس اندازہ سے اُن کے خیالات برونو کے اندر دوبارہ پیدا ہوئے وہ اچھی طرح واضح ہو جائیگا جب ہم اس کی تعلیم کے محرکات کو بیان کرینگے۔ ہم یہاں صرف

اتنا ہی کہنا چاہتے ہیں کہ کائنات کے اس نئے تخیل نے اُس کو اس زمانہ کے ارسطاطالیسی فلسفہ کا مخالف کر دیا جس پر اس دور کی دینیات کا مدار تھا۔ اور اُس کا صدق و کذب دینیات کا صدق و کذب شمار ہوتا تھا۔ اگرچہ وہ شمالی اطالیہ میں وینس تک گھومتا پھرا لیکن اُس نے کسی جگہ کو مستقل سکونت کے قابل نہ سمجھا اور آلپس کو عبور کر کے ۱۵۷۹ء میں جنوا آ پہنچا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اُس کو اصلاح شدہ کلیسا کا پیرو خیال کیا گیا اگرچہ وینس میں عدالت احتساب کے سامنے اُس نے اپنے ارتداد کا انکار کیا لیکن یہ دریافت ہوا ہے کہ اُس کا نام خود اُس کے دستخط میں یونیورسٹی کے رجسٹروں میں لکھا ہوا ہے جس کے لئے یہ ایک شرط تھی کہ وہ کالبنی فرقہ کا شخص ہو۔ ایسے کاغذات بھی دریافت ہوئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اُس نے مدرسۂ فوقانیہ کے ایک پروفیسر سے بہت جھگڑا کیا اور شہر کے پادریوں سے بھی دست و گریباں ہوا۔ اُس پر خاص طور پر یہ الزام لگایا گیا کہ اُس نے پادریوں کو "ٹلاٹے" کہا۔ اُس نے کچھ کافرانہ خیالات کا بھی اظہار کیا۔ وہ کلیسا کی جماعت سے خارج کر دیا گیا اور یہ اخراج تب تک بحال رہا جبتک اُس نے کردۂ ناصواب پر اظہار افسوس نہیں کیا۔ اس واقعہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ برونو نے کم سے کم ظاہری طور پر اصلاح شدہ کلیسا میں اپنا شریک ہونا ظاہر کیا۔ اس طرح سے کالوینیت کی مذہبی حکومت نے اپنی قوت کو محسوس کرایا اور ہمیں یقین ہے کہ برونو کا یہ تلخ تجربہ اُن تجربات سے ملکر جو ایسے پروٹسٹنٹ ممالک میں رہ کر حاصل ہوئے اُس کے اُس بڑے فتویٰ کی بنیاد ہے جو اُس نے بعد میں پروٹسٹنٹ مذہب اور خصوصاً اُس کی کالوِنی صورت کے خلاف دیا۔ برونو کو کچھ معلوم نہ تھا کہ کالونیت کا تاریخی نتیجہ کیا ہوگا۔ اُس نے صرف اُس کے تاریک پہلو کو دیکھا اور اسی وجہ سے وہ چند مہینوں کے بعد جنوا کو چھوڑ کر جنوبی فرانس میں آگیا طولوز (Toulouse) میں جہاں اُس کی آؤ بھگت کی گئی اُس نے یونیورسٹی میں درس دینے شروع کئے اور وہ وہاں باقاعدہ پروفیسر ہوگیا اور دو سال تک اس عہدہ پر رہا۔ یہاں بھی وہ ہیئت اور ارسطو کے فلسفہ پر درس دیتا رہا۔ یہ اُس کی زندگی کا نہایت پرامن زمانہ ہے اگرچہ یہاں بھی غالباً اُس کی جدت پسندیوں کی وجہ سے علماء سے اُس کی لڑائی ہوگئی۔ اگر ہم کیتھولک مذہب سے برونو کے تعلق کو اچھی طرح سمجھنا چاہیں

تو یہ امر قابل غور ہے کہ ٹولوس کی سکونت ہی کے زمانہ میں اس نے کیتھولک کلیسا میں واپس آنے کے لئے تجاویز اختیار کیں اور بعدازاں پیرس میں وہ انھیں کوششوں میں لگا رہا۔ اسے خیال ہوا کہ خانقاہ میں واپس جانے کے بغیر بھی یہ ممکن ہے کہ کلیسا سے اُس کے تعلقات اچھے رہیں۔ اُس نے کلیسا سے اپنے تعلق کو کبھی منقطع خیال نہیں کیا۔ اُس کا اعتقاد تھا کہ عیسائیت کے اساسی خیالات اُس کے نئے تصورات کے موافق ہو سکتے ہیں۔ اور اُس کا خیال تھا کہ کلیسا اعتقادات کی اُس توجیہ کی اجازت دے سکتا ہے جو اس مصالحت کے لئے لازمی ہے۔ پروٹسٹنٹ مذہب کا اس پر اچھا اثر نہ ہوا اور اسی لئے اس میں یہ آرزو پیدا ہوئی کہ جس کلیسا کو وہ چھوڑ چکا تھا اس سے پھر اتحاد پیدا کرے اگرچہ وہ محسوس کرتا تھا کہ کلیسا کو بنیادی اصلاح کی ضرورت ہے۔ لیکن ٹولوس اور پیرس دونوں جگہ کلیسا نے یہی شرط پیش کی کہ مصالحت اسی حالت میں ہو سکتی ہے کہ وہ خانقاہ میں واپس آجائے۔ اس شرط کو وہ قبول نہیں کر سکتا تھا۔ اس کی خواہش یہ تھی کہ امن وسکون اور اطمینان قلب سے وہ اپنے مطالعہ میں مشغول رہے اور خانقاہی قواعد کا جوا پھر اس کی گردن پر نہ رکھا جائے۔ برونو نے عدالت احتساب میں پیش ہو کر جو کچھ کہا اُس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کیتھولک مذہب کے ساتھ اس کا ایسا ہی تعلق تھا۔ علاوہ ازیں اُس کے اطالیہ کی طرف واپس آنے کی بھی صرف یہی توجیہ ہو سکتی ہے۔

جب ملکی جنگ کی وجہ سے جامعۂ ٹولوز میں برونو کا درس وتدریس کا کام ختم ہو گیا تو ۱۵۸۱ء میں وہ پیرس چلا گیا اور جب وہ بحیثیت معلم کے اکاڈمی میں آیا تو اس کی بہت عزت کی گئی مدرسی مضامین کے علاوہ وہ فن سکون طبع کی تعلیم دیتا رہا (The art of Lull) جو ایک قسم کی ترتیب وترکیب فکر تھی اور جس کے متعلق اس نے بہت سی کتابیں لکھیں اس کے سوا فن امدادِ حافظہ پر بھی درس دیے جس کو وہ بہت اہم سمجھتا تھا بادشاہ ہنری سوم نے اس کو اپنے دربار میں بلایا تاکہ وہ اسے اپنے خیالات سمجھائے وہ بادشاہ کا منظور نظر ہو گیا اور اس کی سفارش کی وجہ سے جب وہ ۱۵۸۳ء میں انگلستان گیا تو فرانسیسی سفیر مارکوئس کاسٹلنو (Marquis Castelnau) کے ہاں فروکش ہوا جو کتابیں اس نے لندن میں شائع کیں ان میں وہ سفیر اور اسکے خاندان

کی خوش اخلاقی اور مہماں نوازی کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ انگریزوں سے وہ اتنا خوش نہ ہوا وہ انھیں غیر مہذب سمجھتا تھا اور انگلستان کے علماء کی نسبت بھی اس کا یہی خیال تھا اس لئے اپنی سب سے پہلی اطالوی زبان کی کتاب (La cena delle cenere) میں جو لندن میں شائع ہوئی اس ملک کے عالم اور غیر عالم سب کے خلاف نفرت کا اظہار کیا حقیقت یہ ہے کہ سب سے پہلے وہ انگلستان میں تصور کائنات کے مصلح کی حیثیت سے دنیا کے سامنے پیش ہوا اور بقول خود اسے اب معلوم ہوا کہ سور کے آگے موتی بکھیر نے کے کیا معنی ہیں۔ برونو میں محض ان نئے تصورات ہی کے متعلق جوش اور سرگرمی نہ تھی جو رفتہ رفتہ اس کی طبیعت میں ایک واضح صورت اختیار کر رہے تھے اور جن کے اعلان کا وقت اب آگیا تھا، اس کو خود اپنی اہمیت کا بھی بڑا احساس تھا جس کا اظہار وہ کسی قدر تعلی سے کرتا تھا اپنے ورود کے متعلق جو خط اس نے اکسفورڈ یونیورسٹی کے وائس چانسلر کو لکھا وہ قدامت پرست علما کے علاوہ اور لوگوں کو بھی برا معلوم ہوا اس میں اس نے لکھا کہ میں خالص اور معصوم عقل کا معلم ہوں اور وہ فلسفی ہوں جو یورپ کی تمام درسگاہوں میں مشہور ہے اور جس سے صرف وہقان اور نامہذب لوگ ناواقف ہیں، جو خوابیدہ روحوں کو بیدار کرنے والا اور جہالت کو شکست دینے والا ہے جس کی نگاہیں محض تربیت عقلی پر جمی ہوئی ہیں احمق اور ریاکار جس سے نفرت کرتے ہیں دیانتدار اور سنجیدہ لوگ جس کا خیر مقدم کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اس تعلی کا ایک باعث اس زمانے کا مذاق بھی ہے۔ اکسفورڈ یونیوسٹی نے اپنے دروازے اس کے لئے کھول دئے اور وہ کچھ عرصہ تک اپنے نفسیاتی اور ہیئتی نظریات کا درس دیتا رہا حیات روح کی وحدت کے متعلق اس کے خیالات کہ کس طرح وہ دنیا میں ایک ہی وقت میں اور یکے بعد دیگرے مختلف صورتیں اختیار کرتی ہے اور کائنات کی لامحدودیت اور یہ کہ زمین بجائے مرکز مطلق ہونے کے بے شمار ہمیشہ حرکت کرنے والے اجرام فلکیہ میں سے محض ایک جرم متحرک ہے اور ان میں سے کسی ایک کو حق حاصل نہیں کہ وہ مرکز ہونے کا دعوی کرے یہ سب تعلیم ایسی نہ تھی کہ اکسفورڈ کے مدرس اس سے حیران اور مشتعل نہ ہوتے۔ اسے خطبات کو آخر بند کر دینا پڑا ایک عام مناظرہ میں بھی جس میں بقول خود اس نے پندرہ مرتبہ

اپنے حریف یونیورسٹی کے کوریفین (Koryphaen) کو لاجواب کر دیا۔ اس کو خیال ہوا کہ پیشہ ور علماء نے اس کے ساتھ بد اخلاقی برتی ہے اسی قسم کا واقعہ اس مناظرہ میں بھی پیش آیا جس کا تفصیلی بیان اس نے اپنی کتاب میں لکھا ہے بایں ہمہ اس میں یہ امید باقی رہی کہ انجام کار اس کے خیالات اچھے نتائج پیدا کرینگے۔ فرانسیسی سفیر کے ہاں اس نے اپنا وقت اطالوی زبان میں بہت سی کتابیں لکھنے میں صرف کیا جن میں اس نے اپنے خیالات کو نہایت کمال ولطافت سے پیش کیا ہے۔ گو اس کی زندگی بہت بیتابی اور کش مکش کی زندگی تھی تاہم اس کو وہ مسرت اعلی النصیب تھی جو فطرت اہل فکر کو عطا کر سکتی ہے کیونکہ اس کو اپنے خیالات کو پوری طرح وضاحت سے ترقی دینے میں اتنی کامیابی ہوئی جتنی اس درجۂ ارتقاء پر ممکن تھی۔ باوجود تمام مخالفت کے برونو کے لئے اس کا لندن کا قیام اس کے لئے مفید اور مسرت بخش تھا۔ بعض ممتاز اشخاص مثلاً فلپ سڈنی اور فلکے گراول نے اس کے ساتھ اظہار مودت کیا۔ وہ امراء سے میل جول رکھتا تھا یہاں تک کہ ملکہ الزبتھ کے دربار میں بھی اس کو باریابی حاصل ہوئی جس کو اس نے اپنی کتابوں میں (Konigin des Meeres) یعنی ملکۂ بحر کے لقب سے ملقب کیا اور اس کی بہت مدح سرائی کی ہے۔ علاوہ ازیں اپنی بعد کی تصانیف میں اس نے انگریزی قوم کے متعلق اپنی خراب رائے کو بھی کسی قدر بدلا۔ لیکن اس بات کے فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں کہ اس کے خیالات کو محدود اور منتخب حلقوں میں بھی اچھی طرح سمجھا گیا ہو۔ بہر حال اس کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ انگلستان میں برونو کے قیام کے متعلق خود اس کے اپنے بیان کے سوا اور کہیں ذکر نہیں۔ انگلستان میں اس وقت فلسفیانہ دلچسپی کا رُخ برونو سے مختلف سمت میں تھا۔ اور بعد میں بھی یہی کیفیت رہی۔ برونو کو اچھی طرح سمجھنے کا وقت بہت بعد میں آیا۔ شیکسپیر کے ناٹکوں خاصکر ہیملٹ میں برونو کے خیالات سے ملتے جلتے خیالات پائے جاتے ہیں۔ جہاں تک وہ شاعر کے خود طبع زاد خیالات نہیں ان کا ماخذ مونٹین اور دوسرے ہم عصر مصنفین ہیں۔ اپنے لندن کے قیام میں برونو کی عملی تخلیق میں حیرت انگیز ترقی ہوئی۔ علاوہ اس کتاب کے جو اس نے امداد حافظہ پر لکھی جس کے ساتھ مذکورۂ بالا آکسفورڈ کے وائس چانسلر کے نام تمہیدی خط بھی ہے اس نے یہاں پر پانچ بڑے اہم مکالمات بھی اطالوی زبان میں لکھے جنہیں

اُس لئے اپنے فلسفیانہ خیالات کی تشریح کی ہے۔ پہلے مکالمہ میں اُس نے کوپرنیکس کے نظریہ پر بحث کی ہے۔ اُس کے ساتھ اپنی تاسیس اور توسیع ہے۔ اُسکے بعد برونو کی خاص تصنیف Della Causa, Principio ed uno)- (علت اصول اور وحدت کے متعلق) ہے۔ جس میں اُس نے اپنے تخیلات اور مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کو پیش کیا ہے اسکو اس لئے اپنے مکالمہ Dell infinito universoe Dei Mondi)- (لامحدود کائنات اور عالموں کے متعلق) میں جاری رکھا ہے۔ اور اپنے اس نظریہ کی زیادہ مفصل تشریح کی ہے کہ ایک لامحدود الٰہی اصل بے انتہا عالموں اور ہستیوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ نظری حیثیت سے اپنے خیالات کو پیش کرنے کے بعد اُس نے (Spaccio Della Bestia Trionfante) (حیوان فاتح کا اخراج) میں اپنے اخلاقی فلسفہ اور زندگی کے عملی تصور کو پیش کیا ہے (Cabala Del Cavallo Pegasseo) اور (De Gl' Heroici Furori) اُس کے تتمے ہیں۔ ان تصانیف کے بہت سے حصے فکر اور احساس کی گہرائی میں ممتاز ہیں اور اُن کے انداز بیان میں ایک علمی صورت پائی جاتی ہے۔ لیکن ان کے ساتھ ساتھ ایسے حصے بھی پائے جاتے ہیں جن میں یا قدیم مدرسیت پھر ظاہر ہو جاتی ہے یا تخیل بے عنوان ہو جاتا ہے۔ یا ناقابل بیان باتوں کو بیان کرنے کی کوشش میں مصنف نطق سے برسر پیکار ہوتا ہے۔ یہ آخری بات شاید برونو کی سب سے زیادہ امتیازی خصوصیت ہے۔ اُس کے تصور کائنات کا محرک وہ انداز نگاہ ہے جو کوپرنیکس کے نظریہ سے پیدا ہوا۔ لیکن برونو نے دیکھا کہ اُس کے نتائج کس قدر دوررس ہیں اور زمین کو کائنات کا ساکن مرکز نہ ماننے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمیں کوئی حق نہیں کہ ہم کسی چیز کو بھی ساکن سمجھیں یا کہیں بھی کائنات میں حدود قائم کریں۔ مواد تجربہ کی بنا پر تصور کائنات کو قائم کرنے کی کوشش اب ایک ایسی تحریک کے ساتھ ہم آغوش ہو گئی جو انسان کو سرحد تجربہ سے پرے لے گئی۔ برونو کا یہ ایمان تھا کہ فطرت ہستی اعلیٰ کا مظہر ہے لیکن ساتھ ہی اسکو یہ بھی یقین تھا کہ اُس ہستی کا کوئی ایک اظہار یا سلسلہ اظہارات اس کی ثروت اور وحدت کو ظاہر کرنے کے لئے کافی نہیں۔ کسی اضداد کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا جسطرح کوئی الفاظ اُس کو بیان کرنے کے لئے کافی نہیں۔ کوئی خیال، کوئی عدد اور کوئی پیمانہ اُس کے لئے کافی نہیں گو فطرت ہر جگہ پیمانہ عدد اور فکر سے معین ہوتی ہے۔ وہ علمی

نقطۂ نظر کی ضرورت کا بھی اتنا ہی قائل ہے جتنا اس کے ناکافی ہونے کا۔ اپنی ایک فلسفیانہ نظم میں وہ کہتا ہے "فکر اور حواس دونوں مجھ کو یہ تعلیم دیتے ہیں کہ فکر پیمائش اور شمار کا کوئی عمل اس قوت مقدار اور عدد کو ادراک نہیں کر سکتا جو ہر حد سے زیادہ وسیع ہے خواہ وہ ادنیٰ ہو یا اعلیٰ یا اوسط" لہٰذا عالمانہ جہل جس سے ہم نکولاس کوزانس کے فلسفہ میں واقف ہو چکے ہیں برونو کا بھی آخری فیصلہ وہی ہے لیکن وہ بہ نسبت کوزانس کے دنیائے تجربہ سے قریب تر ہے اور اُس سے زیادہ دلچسپی رکھتا ہے۔ کوزانس فکر کے جوہر اور حدود کی تحقیق کو زیادہ تر خدا میں محو ہونے کا ایک ذریعہ سمجھتا ہے۔ لیکن یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ برونو خارجی دنیا کے تفکر میں گم ہو جاتا ہے۔ اس کو یقین ہے کہ کائنات کے باطن میں اور اُس کے ہر نقطہ پر خدا کارفرما ہے۔ زمین و آسمان کا خارجی اور طفلانہ فرق ناپید ہو گیا ہے اور اس احساس نے اُس کی جگہ لے لی ہے کہ ہستی اعلیٰ ہر جگہ موجود ہے بشرطیکہ ہماری چشم بصیرت کھلی ہوئی ہو۔ لیکن باطنی زندگی میں پھر یہی عمل شروع ہوتا ہے۔ یہاں بھی اختلافات پائے جاتے ہیں اس میں بھی ایک طوفان بے ساحل ہے اور ایک لامحدود نصب العین کی سمت میں سعی پیہم ہے یہ خیال خاص طور پر (De Gl' Heroici Furori) میں پایا جاتا ہے جہاں اس کو رنگ رنگ کی نظموں اور رمز و استعارہ میں بیان کیا ہے۔ اور نفسیاتی اور اخلاقی خیالات اُس میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ لذت اور الم ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک کو لے لیں اور دوسرے کو ترک کر دیں۔ فتح کے راستہ میں خطرہ اور تباہی کا ہونا لازمی ہے۔ خطرہ صرف خارجی ہی نہیں ہوتا وہ ہمارے باطن میں بھی پایا جاتا ہے۔ ارادہ کو دبانے کی ضرورت ہے تاکہ وہ خوب بلند ہو سکے۔ نیکیوں میں توبہ کا وہی مقام ہے جو پرندوں میں راج ہنس کا۔ برونو کے نزدیک ایک طرف علم اور صداقت اور دوسری طرف ارادہ اور مقاصد کا تعلق درد انگیز ہے۔ اس عدم تناسب اور سعی پیہم کا احساس اُس کے لئے اعلیٰ ترین ہے۔ وہ کہتا ہے "اگر نصب العین تک کبھی بھی رسائی نہ ہو اور روح اپنی کوششوں کی سختیوں میں فنا بھی ہو جائے پھر بھی یہ ایک بڑی بات ہے کہ ایک ایسی آتش الٰہی ہمارے قلب میں شعلہ زن ہے"

برونو کو بڑی تعداد میں اپنی فطرت اور اپنی قسمت میں متناقضات ملے۔ ایک طرف نصب العینی تمنائیں اور سرگرم تلاش علم دوسری طرف ادعائے ذات اور شہوانی خواہشات یہ تناقضات کافی مسائل آفریں تھے اور ان میں کافی چٹانیں ملتی تھیں جن سے ٹکرا کر اس کی کشتی سیرت آگے بڑھتی ہوئی فنا ہوجائے۔ قطع نظر اس کے کہ خارجی حالات اُس کی تباہی کا باعث ہوں اور یہ حالات بھی کس قدر مختلف اور پیچیدہ تھے۔ ایک مفرور رہبان ہے جو اپنی ہرزہ گردی میں پروٹسٹنٹ ممالک میں اطمینان محسوس نہیں کرتا اور جو پروٹسٹنٹ مذہب پر اُس سے زیادہ معترض ہے جتنا وہ اُس کلیسا پر ہے جس نے اس کو اپنی جماعت سے خارج کر دیا۔ یہ ایک مفکر ہے جو تمام روایتی نظامات کو ٹھکرا کر ایک نیا نظام قائم کرنا چاہتا ہے جس کی ساخت میں اُس کا فکر ہر وقت لگا رہتا ہے۔ لیکن جسے اُس کے معاصرین بالکل نہیں سمجھ سکتے۔ ایک جنوبی یورپ کا رہنے والا جو شمالی یورپ میں یوں محسوس کرتا ہے کہ گویا غربت میں غیر مہذب لوگوں میں آپڑا ہے۔

انگلستان میں دو سال بسر کرنے کے بعد برونو فرانسیسی سفیر کے ساتھ پیرس واپس آگیا جہاں اُس نے دوسری مرتبہ کیتھولک کلیسا سے مصالحت کی ایک سعیٔ لاحاصل کی۔ اُس نے یونیورسٹی میں ایک عام مناظرہ کیا جس میں اس نے ارسطو کے فلسفہ پر حملہ کیا اور نئے نظریۂ کائنات کی حمایت کی۔ یہاں پر اس نے بڑے زور شور سے اور بڑے صاف الفاظ میں آزادیٔ فکر کی حمایت کی۔ اس مناظرہ کی دعوت برونو کی تصانیف میں سب سے زیادہ صاف اور واضح ہے (Acrotismus) جو غالباً پہلے ۱۵۸۶ء میں پیرس میں شائع ہوئی بعد میں وٹن برگ میں ۱۵۸۸ء میں) اس میں اس نے مجمل طریقہ سے اپنے اطالوی مکالمات کے نہایت اہم خیالات کو بیان کیا ہے۔ اس مناظرہ کے بعد بہت جلد وہ پیرس سے چلا گیا جس کی وجہ غالباً سیاسی بے امنی تھی۔ اس کے بعد وہ بہت سی جرمن یونیورسٹیوں میں گھومتا پھرا۔ ماربرگ (Marburg) میں اُس کو درس کی اجازت نہ ملی اور یونیورسٹی کے ریکٹر سے اُس کی سخت لڑائی ہوگئی۔ جس نے اس کا نام رجسٹر سے خارج کر دیا۔ غالباً کیتھولک ہونے کی وجہ سے اس کو نکال دیا گیا۔ اسکی تصانیف

کے متعلق تو غالباً کوئی علم نہ ہوگا۔ وٹن برگ (Wittenberg) میں اس کو لکچر دینے کی اجازت مل گئی۔ اور یہاں پر اس نے وہ پُر امن سال گزارے۔ اس کے بعد وہاں ایک نیا ڈیوک آگیا جس کی وجہ سے اس کو وہاں سے کنارہ کش ہونا پڑا۔ اپنے وداعی خطبہ میں اُس نے المانی علم کی تعریف کی ہے جس کے نمائندے کوزانس، پیراسلس اور کوپرنیکس ہیں۔ اور لوتھر کو بھی اچھا کہا ہے کیونکہ اس نے کلیسا کی قوت کے خلاف جنگ میں رہنمائی کی۔ ایک جدید ہرکیولس کی طرح وہ تین سرے دسر بیرس (Cerberus) کے خلاف لڑا۔ اس نے پھر اپنی بے ٹھکانا زندگی شروع کردی کچھ عرصہ پراگ اور ہلمسٹیڈ میں رہنے کے بعد وہ فرانک فورٹ چلا گیا جہاں امن وسکون سے ایک سال اس نے سلسلۂ تصانیف میں بسر کیا جن میں ایک حد تک ناصحانہ نظموں کی صورت میں اس نے اپنی تعلیم کی باقاعدہ تشریح کی لندن کی تصانیف کے برعکس یہ کتابیں لاطینی زبان میں ہیں جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ وہ المانی علماء کے لئے مقصود تھیں۔ یہ کتابیں ایک اور وجہ سے بھی غور طلب ہیں کیونکہ ان میں برونو فطرت کے ذراتی تصور کے قریب آگیا ہے اور نئے نظام کائنات کی تشریح میں وہ دُمدار ستاروں کی برائیوں کے متعلق ٹائکو براہے کی تحقیق سے کام لیتا ہے۔ کیونکہ اُن سے اس کے ان خیالات کی تاکید ہوتی ہے جن تک وہ پہلے ہی پہنچ چکا تھا۔ لیکن انکے ساتھ ساتھ ان کتابوں میں ادق اور رموزی دلائل بھی ملتے ہیں جو اس حقیقت کو واضح کرنے کے لئے خالی از دلچسپی نہیں کہ علمی مواد کی عدم موجودگی میں مشکلات کو کن کن طریقوں سے حل کرنے کی کوشش کرتے تھے برونو دیگر امور کی طرح اس امر میں بھی کیپلر سے مشابہت رکھتا ہے جس کے ہاں بڑے بڑے علمی خیالات عجیب وغریب طریقے سے رموزی تخیلات کے ساتھ مخلوط پائے جاتے ہیں۔

ابھی یہ کتابیں چھپ نہیں چکی تھیں کہ برونو۔ کو مجبوراً فرانک فورٹ چھوڑنا پڑا اس کی کتاب (De triplici Minimo) کے دیباچے میں جو مصنف کی نگرانی کے بغیر چھاپنی پڑی اس کے ناشرین نے لکھا ہے کہ ایک اچانک حادثے کی وجہ سے مصنف کو ان سے علٰحدہ ہونا پڑا غالباً اس کو شہر سے نکال دیا گیا تھا ایسے کاغذات دستیاب ہوئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ فرانک فورٹ کے مجسٹریٹ اس کو

شروع ہی سے شبہہ کی نظر سے دیکھتے تھے ناشرین نے جو الفاظ استعمال کئے ہیں
ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی مرضی سے وہاں سے نہیں گیا۔ علاوہ ازیں اس کو
اطالیہ آنے کی دعوت دی گئی تھی جس کو وہ غالباً کسی حالت میں بھی رد نہ کرتا۔ ایک
سونٹ میں اس نے اپنے آپ کو پروانے سے تشبیہ دی ہے جو بار بار شمع کی طرف
لپکتا ہے کیونکہ وہ صداقت کے الم انگیز ہونے کے باوجود اس کی جانب کھنچا چلا
جاتا ہے معلوم ہوتا ہے کہ یادِ وطن نے بھی اس میں کچھ اسی قسم کی تمنا پیدا کردی تھی
الپس (Alps) کے شمال میں اپنی تمام ہرزہ گردی کے دوران میں وہ کسی جگہ کو
اپنا نیا وطن نہ بنا سکا لیکن اس مغرور راہب کے لئے مراجعت وطن خطرات
گوناگوں سے لبریز تھی لیکن چونکہ یہ دعوت وینس سے آئی تھی اس لئے وہ شاید
اپنے آپ کو محفوظ محسوس کرتا تھا وینس کے ایک نوجوان امیر گیووانی موسینگو
(Giovanni Mocenigo) کو جس نے برونو کی امدادِ حافظہ پر ایک کتاب پڑھی تھی
کتب فروش سے معلوم ہوا کہ اس کتاب کا مصنف فرانک فرٹ میں رہتا ہے
اس نے اس کو وینس مدعو کیا تاکہ اس سے استفادہ حاصل کرے معلوم ہوتا ہے
کہ اسے یہ بھی یقین تھا کہ برونو کالے علم کا بھی ماہر ہے اور وہ غالباً اسی علم کے
رموز سے واقف ہونا چاہتا تھا برونو نے دعوت کو قبول کر لیا۔ فرانک فرٹ سے
یک بیک رخصت ہونے کے بعد وہ کچھ عرصہ زلوریچ میں ٹھیرا۔ جہاں وہ کچھ نوجوانو
کو درس دیتا رہا۔ اور یہیں سے اس نے سنہ ۱۵۹۱ء کے موسم خزاں میں الپس کو
عبور کرنے کے لئے اپنا غم انجام سفر شروع کیا۔ وینس میں وہ موسینگو (Mocenigo)
کو تعلیم دیتا رہا اور آخر کار اُس کے گھر ہی میں رہ گیا۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد اُس کے
شاگرد نے یہ شکایت شروع کی کہ وہ اُس سے وہ تمام باتیں نہیں سیکھ رہا جو وہ
سیکھنا چاہتا تھا۔ اُس امیر کے ضمیر نے بھی اُس کو ملامت کرنی شروع کی کہ ایک
کافر کو اُس نے اپنے گھر میں پناہ دے رکھی ہے۔ اپنے معرف پادری کی اطاعت
میں اس نے عدالت احتساب دینی کو برونو کے متعلق مطلع کر دیا۔ اور اس کو اپنے
گھر میں بند رکھا جب تک کہ وہ لوگ اس کو قید خانہ میں نہیں لے گئے۔ ۲۳ مئی
سنہ ۱۵۹۲ء کو وہ عدالت کے قابو میں آگیا۔ دورانِ تحقیقات میں برونو کے ہوش و

حواس باختہ ہوگئے۔ اُس نے ان عبارتوں کے خلاف احتجاج کیا جن کو متن سے اکھاڑ کر موسینیگو کی رپورٹ میں اُس کی طرف منسوب کیا گیا تھا۔ اُس نے بیان کیا کہ وہ دل میں ہمیشہ کلیسا کے دین کا قائل رہا ہے گو ایک مفرور راہب ہونے کی حیثیت سے وہ اُس کے عبادات میں حصہ نہیں لے سکا ہے اور باوجود اس کے کہ اُس نے اپنے فلسفہ میں اسی باتوں کی تعلیم دی ہے جو بالواسطہ کلیسا کے اعتقادات سے ٹکراتی ہیں آخر میں اس نے گھٹنے ٹیک کر اپنی تمام غلطیوں کی معافی مانگی اور استغفار اور کفارہ کی خواہش ظاہر کی تاکہ اُس کے بعد کلیسا اس کو پھر اپنی جماعت میں داخل کرلے۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے کہ برونو نے ان سب باتوں سے کیسے انکار کردیا جن کی اشاعت وہ بڑے زور شور سے کر رہا تھا ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ اُس کو خود کبھی پوری طرح یہ احساس نہیں ہوا کہ کلیسا سے اس کا تعلق ناقابل علاج ہے۔ اس نے مصالحت کی جو بار بار کوشش کی وہ اس امر کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں پروٹسٹنٹ مذہب کا جو بُرا اثر اس پر ہوا اُس نے بھی اس کو پھر کلیسا کی طرف مائل کردیا ہوگا۔ وینس میں بھی اُس نے بہت سے لوگوں کے سامنے اس خیال کا اظہار کیا تھا جنھوں نے عدالت احتساب کے سامنے اس کی تصدیق بھی کی کہ وہ ایک کتاب لکھ رہا ہے جسے وہ پاپائے روم کی خدمت میں پیش کرنا چاہتا ہے۔ اس کتاب اور اُس کے عام ادبی کارناموں کے عوض میں اس کو امید تھی کہ اُسے روما میں رہنے کی اجازت ملجائیگی۔ اُس کا یہ بھی ارادہ تھا کہ جو کتابیں وہ پہلے شائع کرچکا ہے ان کو بھی پوپ کے سامنے پیش کرے۔ اس اعتبار پر کہ اس کی خلاف ورزیاں معاف کردی جائینگی شاید اس کا خیال تھا کہ چونکہ اس کا فلسفہ مذہب کی رموزی صداقت کو تسلیم کرتا ہے اس لئے شاید کلیسا اس فلسفہ کو برداشت کرلے خصوصاً اس لئے کہ اپنی جہالت عالمانہ کے مسئلہ کی وجہ سے وہ ایمان کی آزادانہ حیثیت کو تسلیم کرتا ہے جو فلسفہ کی گرفت سے باہر ہے۔ چنانچہ اُس نے محتسبوں کے سامنے اپنی زندگی اور اپنے فلسفہ کا بے لاگ بیان پیش کردیا۔ اُس نے محتسبوں سے کہا کہ کلیسا جس کو روح القدس کہتا ہے وہ اُس کے نزدیک روح کائنات ہے جو کائنات کی شیرازہ بند ہے۔ کلیسا کی اصطلاح میں ہوت

کے بعد روحیں مطہر اور جہنم بن جاتی ہیں۔ میں فلسفیانہ اصطلاح میں یوں کہتا ہوں کہ روح غیر فانی ہے اور متواتر نئی شکلیں اختیار کرتی ہے اور یہ وہی حقیقت ہے جو تناسخ کی قدیم تعلیم میں بھی موجود ہے۔ اس لئے پومپو نازی کی طرح یہ تو نہیں کہا کہ ایک بات دینیات میں صحیح ہوسکتی ہے اور فلسفہ میں غلط وہ دو مخالف صداقتوں کا قائل نہیں تھا بلکہ ایک ہی صداقت کی دو مختلف صورتوں کو ممکن سمجھتا تھا۔ اُس کو یہ احساس تھا کہ کلیسا کی تعلیم سے اُس کے فلسفہ کا کچھ ایسا ہی تعلق ہے جیسا کوپرنیکس کے نظریہ سے ادراک حسی کا۔ لیکن یہ ماننا پڑیگا کہ خود اپنا مفہوم اُس پر پوری طرح واضح نہیں تھا۔ اس طریقہ سے آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ کس طرح "یہ بندۂ کیفیات" جو طبیعت کی بلندیوں اور پستیوں میں اِدھر سے اُدھر ہوتا رہتا تھا۔ کس طرح آخر میں لڑکھڑا گیا۔ اور ایک پُر امن علمی زندگی کے حصول کی امید میں جس کا وہ اُس ہرزہ گردی کے بعد یقیناً مستحق تھا گیلیلیو کی طرح مطلوبہ اعتقادات کا اقرار کیا بجائے اس کے کہ کلیسا کی ادعائیت کے خلاف اپنا نیا تصور عیسائیت پیش کرے؟

ممکن ہے کہ اس سے اس کا مقصد حاصل ہو جاتا لیکن اس حالت میں وہ دنیا کی تاریخ میں ایسا شجاع شمار نہ ہوتا جیسا اب شمار ہوتا ہے۔ اس دوران میں روما کی عدالت احتساب کو اس مقدمہ کی کیفیت معلوم ہوگئی تھی وہاں سے تقاضہ ہوا کہ اس کو اُن کے حوالہ کردیا جائے۔ نہ صرف اس بنا پر کہ وہ کفر عظیم کا مجرم ہے بلکہ اس وجہ سے بھی کہ وہ پہلے الزامات کی وجہ سے روما اور نیپلس سے بھاگ نکلا تھا کسی قدر تامل کے بعد وینس کی حکومت نے اس کو روما کے حوالہ کردیا اور اب وہاں نئے سرے سے مقدمہ شروع ہوا۔ اس مقدمہ کے کاغذات کے کچھ حصے اب ملتے ہیں۔ باقی کاغذات کسی پُراسرار طریقہ سے سجلات پاپائی سے غائب ہوگئے۔ اسی وجہ سے یہ کبھی سمجھ میں نہیں آسکا کہ برونو کیوں چھ سال تک روما کے قید خانہ میں پڑا رہا۔ صرف اتنا صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ روما کے محتسبوں نے جنمیں سے کارڈنل بلارمن (Bellarmin) نے اپنے آپکو خاص طور پر ممتاز کیا وینس والوں کی نسبت اس مقدمہ میں زیادہ سرگرمی دکھائی۔ انھوں نے برونو کی تمام تصانیف کو شروع سے آخر تک دیکھا بھالا۔ اور ان میں سے آٹھ باتوں کو کفر قرار دیکر اُن کی ایک فہرست بنائی۔ اور اس سے مطالبہ کیا کہ وہ انکے

غلط ہونے کا اقرار کرے بہر فہرست کیتھولک مذہب کے مسئلۂ عشاء ربانی کا انکار تھا۔ غالباً اس کا یہ خیال بھی کہ کائنات میں لامحدود عالم ہیں کفر خیال کیا گیا یہ خیال اس لئے ملحدانہ متصور ہوا کہ اس سے بظاہر وحی کا انکار لازم آتا ہے کیونکہ وحی تو ایک مرتبہ سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ اسی وجہ سے ازمنۂ متوسطہ میں دنیا کی دوسری سمت یعنی عالم زیر پا کو صحیح سمجھنا کفر خیال کیا گیا تھا۔ اس کے مقدمہ کا جو تھوڑا بہت حال ہمیں معلوم ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پوپ نے اس سے جن غلطیوں کا اقرار اور ان سے ارتداد چاہا وہ انھیں باتوں تک محدود تھیں جن کو کلیسا ایک مدت سے باطل قرار دے چکا تھا جن اعتقادات کا کوپرنیکس کے نظریہ سے تعلق تھا ان کو نظر انداز کر دیا۔ لیکن برونو نے اس مختصر تقاضے کو قبول کرنے سے انکار کیا اور اس بات پر مصر رہا کہ وہ کسی قسم کی بدعت و کفر کا مجرم نہیں اور صرف محتسبوں نے اس کے خیال کی ملحدانہ تاویل کی ہے اور اس لئے کسی ایسے خیال کا اظہار نہیں کیا جسے وہ واپس لینے پر آمادہ ہو۔ کیتھولک مذہب سے اس کے جس تعلق کو ہم بیان کر چکے ہیں اس سے اس کے اس رویّے کی تصدیق ہوتی ہے جب اس کو سامنے موت نظر آرہی تھی اس وقت بھی وہ کلیسا کے خلاف اپنے تصور عیسائیت پر قائم رہا اور نہ اپنے فلسفیانہ خیالات سے منحرف ہوا اور نہ مذہبی اعتقادات سے۔ اس نے پوپ کے سامنے پیش کرنے کے لئے جواب دعویٰ لکھا۔ جو کھولا تو گیا لیکن کسی نے اس کو پڑھا نہیں ؎

۹ فروری ۱۶۰۰ء کو برونو کے خلاف فتویٰ دیا گیا اس کو ذلیل اور جماعت کلیسا سے خارج کر دیا گیا اور اس کو دنیوی حکومت یعنی روما کے گورنر کے حوالے کر دیا گیا اور ساتھ ہی حسب معمول یہ منافقانہ درخواست تھی کہ اس کو ہلکی سزا دی جائے اور خون نہ بہایا جائے۔ برونو نے دھمکی آمیز لہجے میں اس کا جواب دیا "تم جو میرے خلاف فتویٰ دے رہے ہو میری نسبت زیادہ خائف ہو" اس کا مطلب یہ تھا کہ ان کو تو صداقت سے ڈر لگتا ہے لیکن خود اس کو صرف صداقت کی خاطر تکلیف اٹھانے کے خوف پر غلبہ حاصل کرتا ہے۔ جو بات وینس میں اچھی طرح اس پر روشن نہ ہوئی تھی وہ اب اس پر واضح ہوئی کہ یہ محض آزادانہ تحقیق صداقت کے حق کی حمایت کا

سوال ہے اس کے بعد اس کے قدم نہیں ڈگمگائے، ۱۷ فروری سنہ ۱۶۰۰ء کو اسے کمپو ڈی فائورا (Campo di fiora) پر زندہ جلا دیا گیا اور وہ موت کے روبرو ثابت قدم رہا اس لئے اس پادری کو پرے ہٹا دیا جو اس کو صلیب پیش کرنا چاہتا تھا اور بغیر کسی دردناک آواز نکالنے کے اس نے جان دی اسکی راکھ ہوا میں اُڑا دی گئی سنہ ۱۸۸۹ء میں اس مقام پر جہاں اس کو جلایا گیا تھا اس کی یادگار میں اس کا مجسمہ کھڑا کیا گیا جس کے لئے تمام مہذب دنیا نے چندہ دیا اور اب مملکتِ اطالیہ کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس کے پاس اس کی تصانیف کی بہترین ایڈیشن موجود ہے۔

نشاۃ جدیدہ کے سب سے بڑے فلسفی کی زندگی اور اس کی شخصیت سے واقف ہونے کے بعد اب ہم اس کے فلسفہ کو مفصل بیان کرتے ہیں۔

جدید نظامِ کائنات کا قیام اور اس کی توسیع

برونو ان لوگوں میں سے ہے جو سب سے پہلے اس حقیقت سے آشنا ہو گئے کہ بڑے بڑے خیالات طویل سلسلۂ تجربات کا نتیجہ ہوتے ہیں اس کو اس امر کا یقین تھا کہ اس نے عظیم الشان خیالات کا اظہار کیا ہے لیکن ساتھ ہی وہ بخوبی واقف تھا کہ اپنے پیشرووں خصوصاً ہیئت دانوں کا وہ کس قدر منت کش ہے جن کے مشاہدات پر اسے بھروسا ہے نشاۃ جدیدہ کے زمانے میں جب کہ لوگ ابھی تک ماضی کو مصدرِ صداقت سمجھ کر پیچھے کی طرف دیکھنے پر مائل تھے جیسے کلیسا خود اس زمانے پر نگاہ جائے رکھتا تھا جب وحی نازل ہوئی برونو نے یہ کہا کہ زمانۂ حال کے لوگ اسلاف سے زیادہ عمر رسیدہ ہیں کیونکہ ان کا تجربہ زیادہ وسیع ہے یوڈوکسس (Eudoxos) کو اتنا علم نہیں تھا جتنا ہپارکس (Hipparchos) کو تھا اور موخر الذکر کو اتنا علم نہیں تھا جتنا کوپرنیکس کو تھا اور وہ کوپرنیکس کی تعریف صرف اس لئے نہیں کرتا کہ اس نے اپنے پیشرووں کے علم کو ترقی دی بلکہ زیادہ تر اس لئے اس کا مداح ہے کہ اس کی زبردست اور بلند حوصلہ روح نے عوام الناس کے تعصبات اور حواس کے دھوکوں سے بالاتر ہو کر ایک نیا نظام کائنات پیش کیا۔ اپنی ناصحانہ لاطینی نظم میں جس کا عنوان ہے

"لامحدود اور لاتعداد عوالم" وہ کوپرنیکس کی تعریف میں بہت بڑھ جاتا ہے لیکن وہ اس کو یہ الزام دیتا ہے کہ وہ بہت جلدی رک گیا یعنی پیشتر اس کے کہ اپنے تصورات کے تمام نتائج کو اخذ کرے اسی لئے اس کو ایک شارح کی ضرورت تھی جو ان تمام خیالات کو واضح کرے جو اس کے انکشاف میں مضمر تھے اور برونو کا دعویٰ ہے کہ یہ کام خود اس نے کیا۔ اس نے کائنات کی لامحدودیت کے لئے انسان کی چشم بصیرت کھول دی اور یہ بتایا کہ نہ کوئی اس کے مطلق حدود ہیں اور نہ دنیا کے طبقوں کو ایک دوسرے سے الگ الگ کرنے والے قائم بروج ہیں اور ساری کائنات میں ایک ہی قانون ہے اور ایک ہی قوت، لہذا ہم جہاں کہیں بھی ہوں خدا سے دور نہیں ہو سکتے جو ہر مقام پر حاضر وناظر اور حکمراں ہے۔ علاوہ ازیں اس کو تلاش کرنے کے لئے ہمیں اپنے آپ سے باہر جانے کی ضرورت نہیں۔ ہمارا مقصد اس وقت یہ بتانا ہے کہ کس طرح برونو نے کوپرنیکس کے نظام کائنات پر اپنی تعمیر فکر بلند کی ہم دو حیثیتوں سے اس پر نظر ڈال سکتے ہیں ایک علمیاتی حیثیت سے اور دوسرے مذہبی اور فلسفیانہ حیثیت سے قدیم نظام کائنات کا جس کی رو سے زمین کا مقام مرکزی ہے اور قائم بروج اُس کے حدود واقعی ہیں کوئی حق نہیں کہ وہ حواس کی شہادت پیش کرے۔ اگر ہم ان مختلف ادراکات حسی پر غور کریں جو ہم کو حرکت کرتے ہوئے حاصل ہوتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے تبدیل مقام کے ساتھ افق بھی برابر تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ اگر ہم اس کی صحیح تاویل کریں تو ادراک بجائے یہ ثابت کرنے کے کہ کائنات میں مرکز مطلق اور حدود مطلقہ ہیں یہ ثابت کرتا ہے کہ ہر جگہ کو جہاں کہیں ہم ہوں یا جہاں کہیں ہمارا تخیل جاسکے مرکز قرار دے سکتے ہیں اور اپنی دنیا کے حدود کو متواتر بدل سکتے اور وسیع کرسکتے ہیں۔ ہمارے تخیل اور ہمارے فکر کی قابلیت بھی ادراک حسی کی شہادت کے موافق ہے کیونکہ تخیل وفکر سے ہم متواتر عدد پر عدد، مقدار پر مقدار اور صورت پر صورت کا اضافہ کرسکتے ہیں۔ علاوہ ازیں ہماری طبیعت میں ایک ایسا میچ موجود ہے جو ہمیں کبھی حاصل شدہ مقدار سے تسکین حاصل نہیں کرنے دیتا۔ برونو کا خیال ہے کہ یہ بات کبھی متصور نہیں ہوسکتی کہ ہمارا تخیل اور فکر فطرت سے برطھ کر ہو اور فطرت نئے نقطۂ نظر پیدا کرنے کا امکان کائنات میں کسی حقیقت کے

مطابق نہ ہو۔ ذہنی طور پر حدود مطلقہ ناممکن ہیں۔ برونو اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ حقیقت میں بھی ان کا کوئی وجود نہیں۔ اس کے ثبوت میں برونو علم کے اساسی شرائط پر بھروسا کرتا ہے۔ اس خیال کے بالکل مطابق برونو نے کہیں کہا ہے کہ اگر کائنات کی کوئی حد نہیں تو ہمیں یہ حق بھی حاصل نہیں ہے کہ ہم کائنات کو ایک معین اور مشخص کلیت تصور کریں۔

ہر اُس مقام کے گرد جہاں پر کوئی ناظر کھڑا ہو ایک نئی اُفق بن جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مقام کا تعین ہر حالت میں اضافی ہوتا ہے۔ زمین، چاند، زہرہ، سورج وغیرہ ہر جگہ سے کائنات مختلف معلوم ہوگی۔ ایک ہی جگہ مختلف نقاط نظر سے کبھی مرکز ہو جائیگی، کبھی قطب، کبھی سمت الراس اور کبھی سمت الرجل۔ اوپر اور نیچے کوئی مطلق سمتیں نہیں ہیں جیسا کہ ایک قدیم نظام کائنات میں فرض کیا جاتا تھا۔ صرف مخصوص نقطۂ نظر سے ایسے الفاظ کے کوئی معین معنی ہو سکتے ہیں۔ جو کیفیت اضافیت مکان کی ہے وہی اضافیت حرکت کی ہے۔ حرکت کسی ایک معین نقطہ کی نسبت سے متصور ہو سکتی ہے اور اس کا مدار اس پر ہے کہ ہم اس نقطۂ ثابت کو کس مقام پر تصور کریں۔ ایک ہی حرکت زمین پر سے اور طرح کی معلوم ہوگی اور سورج پر سے اور طرح کی۔ اور اپنے آپ کو میں خیال میں جہاں کہیں بھی رکھوں میرا اپنا نقطۂ نظر مجھ کو ہمیشہ متحرک معلوم ہوگا۔ اس لئے ہمیں اس بات کا تقاضہ نہیں کرنا چاہئے کہ ساکن اور متحرک اشیاء کے فرق کے متعلق کوئی یقین مطلق حاصل ہو سکتا ہے۔ قدیم نظام کائنات میں اسی چیز کو صحیح فرض کر لیا ہے جس کے ثبوت کی ضرورت ہے یعنی یہ کہ زمین ایک مرکز قائم ہے جس کی نسبت سے ہر حرکت کا یقین ہوتا ہے۔ اضافیت حرکت سے اضافیت زمان بالتبع لازم آتی ہے کوئی علی الاطلاق باقاعدہ حرکت ہمیں معلوم نہیں اور ہمارے پاس کوئی مستند یادداشت نہیں جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ تمام ستارے زمین کی نسبت سے ٹھیک انھیں مقامات پر قائم ہیں جن پر وہ پہلے قائم تھے یا یہ کہ اُن کی حرکتیں مطلقاً باقاعدہ ہیں۔ لہذا وقت کا کوئی پیمانۂ مطلق ہمیں معلوم نہیں ہو سکتا کیونکہ مختلف ستاروں پر سے حرکت مختلف معلوم ہوتی ہے اس لئے اگر حرکت کو پیمانۂ وقت قرار دیا جائے تو کائنات میں جتنے مختلف ستارے

ہیں اتنے ہی مختلف اوقات بھی ہونگے۔ تعینات مقام کی طرح بھاری پن اور ہلکے پن کے تصورات میں بھی کوئی مطلق مفہوم نہیں ہوسکتا۔ ارسطو کے نزدیک بھاری پن اشیاء کے دنیا کے مرکز کی طرف میلان کا نام ہے اور چونکہ زمین گراں ترین عنصر ہے اُس سے نتیجہ نکالا کہ وہ کائنات کے مرکز میں ہے۔ لیکن گرانی اور سبکی کی صفتوں کا اطلاق ہر جرم فلکی کے ذروں پر اُس کُل جرم کی نسبت سے ہوسکتا ہے۔ جب کوئی بھاری چیز گرتی ہے اُس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اُس مقام پر واپس آنا چاہتی ہے جہاں اس کو سکون حاصل ہو اور جہاں وہ بہترین طریقہ سے اپنے آپ کو قائم رکھ سکے۔ سورج کے ذرات سورج کی نسبت بھاری ہیں اور زمین کے ذرات زمین کی نسبت۔ کُل کائنات کے متعلق گرانی اور سبکی کے تصورات کا اطلاق اُسی طرح نہیں ہوسکتا جیسے حرکت اور تعینات زمان ومکان کا۔ یہ تصورات صرف کسی مخصوص جرم فلکی یا کسی خاص نظام کے اندر بامعنی ہوسکتے ہیں۔ وزن کا نظریہ کوپرنیکس کے نظریہ کے مطابق ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ برونو خاص اس پر زور دیتا ہے کہ تحفظ ذات کی وجہ سے اجزا اپنے کل کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ کوپرنیکس بھی ہمارے تعینات کی اضافیت کا قائل ہے لیکن وہ آدھے راستہ میں ٹھہر جاتا ہے۔ یہ برونو کا کمال ہے کہ اس نے اس اصول کو ترقی دیکر اس سے وہ تمام نتائج اخذ کئے جو اُس سے لازم آتے تھے۔ برونو کے ہاں ہمیں سب سے پہلی مرتبہ کوپرنیکس کے خلاف ایک نہایت وزنی اعتراض کا جواب ملتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ زمین پر گرنی ہوئی اشیاء اُس مقام پر نہیں گرتیں جو عمودی طور پر اُس نقطہ کے عین نیچے کو ہے جہاں سے کوئی شئے گرائی گئی ہے بلکہ اس مقام سے کسی قدر مغرب میں گرتی ہیں۔ کیونکہ برونو یہ کہتا ہے کہ اگر جہاز کے مستول کے اُوپر سے ایک پتھر گرائیں تو وہ مستول کے دامن میں گریگا اس لئے کہ گرنے کے ساتھ ہی اس قوت کی وجہ سے جو اُس میں منتقل ہوئی ہے وہ جہاز کی حرکت میں حصہ لیتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر وہ پتھر جہاز کے باہر کسی مقام سے گرایا جاتا تو وہ کسی قدر ہٹ کر گرتا۔ برونو یہاں ایک بڑے اہم خیال کی طرف راجع ہوتا ہے اور یہ وہی خیال ہے جو بعد ازاں گیلیلیو کے لئے قانون جمود کے انکشاف کا محرک ہوا۔ برونو کے نظریہ میں اصول اضافیت کے ساتھ ایک اور

اصول بھی پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فطرت ہر جگہ اصلاً واحد اور یکساں ہے
یہاں کے اضافات سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ کائنات کے اور مقامات میں
بھی اسی قسم کی نسبتیں پائی جاتی ہیں بچپن کے تجربہ کی وجہ سے اس نے یہ اسلوب
فکر اختیار کیا۔ نولا کے نزدیک سکاڈا (Cicada) کی پہاڑی سے جو اس کے
پاؤں کے نیچے جنگل اور انگورستان سے بھری ہوئی تھی اُس نے دور وسودیس
کی طرف نگاہ اٹھائی جو اُسے نہایت چھوٹا چٹیل اور بے برگ و ثمر دکھائی دیا لیکن
ایک مرتبہ جب وہ وسودیس جا پہنچا تو اُس نے دیکھا کہ دونوں پہاڑیوں کی کیفیت
بالکل برعکس ہے اب وسودیس بلند اور پُر درخت معلوم ہوا اور سکاڈا پست
اور کف دست۔ وہی اصول جو اُس کے لئے اس بات کا محرک ہوا کہ کوپرنیکیت
کو کائنات کی لامحدودیت کے مفروضہ سے ثابت کرے اور اس سے وسیع نتائج اخذ کرے
اسی اصول نے اُس کو اس مفروضہ کی طرف رہنمائی کی کہ جہاں پر ہمیں اس کے خلاف
کوئی تجربہ نہ ہو وہاں یہی فرض کرنا چاہیئے کہ وہاں بھی مماثل اضافات پائے جاتے ہیں۔
وہ دیگر اجرام فلکیہ کو بھی زمین کی طرح قیاس کرتا ہے اور دوسرے نظامات کو بھی نظام
شمسی کے مماثل سمجھتا ہے۔ اور اس طرح ثابت ستاروں کو سورج کی طرح سمجھتا ہے۔ جن کے
گرد سیارے حرکت کرتے ہیں۔ اس حقیقت کے خلاف فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں
کہ ایک ہی قوت ہر جگہ عمل پیرا ہے۔ لیکن اس حالت میں کوپرنیکس کو حق حاصل نہیں
تھا کہ وہ عام خیال کی پیروی کرے اور تمام ستاروں کو زمین سے ہم فاصلہ سمجھے اور
یہ خیال کرے کہ وہ سب ایک ہی برج میں واقع ہیں۔ شاید بظاہر ایسا معلوم ہوتا
ہے کہ اُن کا فاصلہ ہم سے اور ایک دوسرے سے یکساں رہتا ہے۔ دور کے جہاز غیر متحرک
معلوم ہوتے ہیں باوجود اس کے کہ وہ بڑی سرعت سے چل رہے ہوتے ہیں۔
اس امر کے تعین کے لئے کہ آیا ثوابت کا بھی یہی حال ہے سالہائے دراز تک
مشاہدات کرنے کی ضرورت ہے لیکن شاید ایسا مشاہدہ ابھی شروع بھی نہیں ہوا
لیکن ان مشاہدات کے ابھی تک آغاز بھی نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس پر لوگوں نے
کامل یقین کر لیا کہ ثوابت کبھی اپنا مقام نہیں بدلتے نہ ہماری نسبت سے اور نہ ایک
دوسرے کی نسبت سے۔ اس سے ظاہر ہے کہ فطرت کی بے طرفی، کا اصول

(جسے جدید اصطلاح میں اصول واقعیت کہتے ہیں) اضافیت کے اصول کی طرح جس سے یہ ماخوذ ہے نتیجہ خیز ہے کیونکہ یہ نئی تحقیقات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ نظری اور ذہنی وجوہ کو تجربے سے ثابت کرنے کی ضرورت کا احساس برونو میں اس سے بہت زیادہ ہے جتنا عام طور پر اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے "اگر وہ تمام مشاہدات نہ ہوں جو اکھٹے کئے گئے ہیں تو ہم کیا سوچ سکتے ہیں"۔ صرف لامحدودیت کا خیال ہی اس پر ہر وقت سوار نہیں تھا۔ اس نے معقول تنقید کے ذریعے سے یہ بتانے کی کوشش کی کہ قدیم نظریۂ کائنات کن مفروضات پر قائم ہے اور دوسرے مفروضات کو پیش کرنا کس قدر جائز اور فطری ہے اس کا خیال ہے کہ بار ثبوت ان لوگوں پر ہے کہ جو کائنات کے محدود ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں کیونکہ تجربہ تو ہمیں یہی بتاتا ہے کہ جہاں کہیں بھی ہم جائیں ہمارے بڑھنے کے ساتھ حدود بھی بدل جاتے ہیں اور اس کی کیا وجہ ہے کہ کائنات آٹھ برجوں سے آگے نہ ہو جیسا کہ ابھی تک کوپرنیکس کا بھی خیال تھا اور نواں اور دسواں برج کیوں نہ ہو اور اس سے زیادہ کو کیا مانع ہے ہمارے ادراک کے محدود ہونے سے ہمیں یہ حق حاصل نہیں ہوتا کہ ہم کائنات کو بھی محدود سمجھیں برونو کی خوبی یہ ہے کہ اس نے جدید نظریۂ کائنات کے خیال میں بڑی قوت صرف کی اور تفصیل میں اس کی تصدیق چاہی۔ اس لحاظ سے اس کی تعلیم ایک طبع نادر کی پیش بینی سے زیادہ وقعت رکھتی ہے اس کی علمیاتی اساس کی ایک دائمی اہمیت ہے بایں ہمہ اس امر کا انکار نہیں ہو سکتا کہ جس جوش اور سرگرمی سے وہ اپنے خیال پر قائم رہنا چاہتا تھا اس کی وجہ سے اکثر امور میں جتنے یقین سے وہ اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے اس کا حق اسے حاصل نہ تھا۔ لہٰذا کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جس جوش سے وہ کام کرتا تھا اور رکاوٹوں پر غالب آنے کے لئے جس کی ضرورت تھی وہ اس کو منزل مقصود سے بہت آگے لے جاتا تھا۔

جیسا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں تعینات مکانی کی اضافیت کو ثابت کر کے برونو نے عناصر کے اس قدیم نظریہ کا قلع قمع کر دیا جس کے مطابق گرانی یا سبکی مختلف عناصر کے صفات مطلقہ ہیں اور کائنات میں ہر عنصر کا فطری مقام معین ہے۔ برونو کے نظریے کے مطابق کائنات کے آسمانی اور زمینی حصوں کی تقسیم بے معنی ہو گئی اور

اس کے ساتھ یہ تعصب بھی جاتا رہا کہ آسمان میں کوئی تغیر نہیں ہوسکتا۔ برونو خاص طور پر بروج ثابتہ کے خیال کو باطل قرار دینا چاہتا تھا وہ کہتا ہے کہ یہ یقین زمین کو مرکز مطلق قرار دینے کا نتیجہ تھا جب ہم اچھی طرح سے سمجھ لیں کہ ہر جرم فلک ایک طرح سے مرکزی حیثیت رکھتا ہے اور زمین کی طرح فضا میں آزادی سے حرکت کرسکتا ہے تو بروج ثابتہ میں یقین کرنے کی ضرورت ناپید ہو جاتی ہے اور سوال یہ ہے کہ اجرام فلکیہ کو حرکت کرنے کے لئے خارجی قوتوں کی کیا ضرورت ہے؟ کائنات کی دیگر مخلوق کی طرح ہر جرم فلک کے اندر ایک باطنی تہیج حرکت ہے جو اس کو آگے کی طرف لے جاتا ہے ہر جرم فلک اور ہر چھوٹی دنیا کے اندر ایک مصدر حیات وحرکت ہے اور ہر کان وہ ایتھری فضا ہے جس کے اندر ہمہ گیر روح کائنات عمل پرداز ہے اس لئے مختلف طبقوں کو حرکت میں لانے کے لئے مخصوص ارواح بروج کی ضرورت نہیں۔ دمدار ستاروں کی ماہیت کے متعلق ٹائیکو براہے نے جو تحقیقات کی تھی اس سے برونو کے خیال کی تائید ہوتی تھی اس نے اپنی لاطینی ناصحانہ نظم لامحدود اور بے شمار عالموں پر شاید اس غرض سے لکھی کہ اس میں بتائے کہ کیسے ان تحقیقات سے اس کے ان خیالات کی تائید ہوتی ہے جن کا انتاج اس نے دوسرے دلائل سے اپنے اُس اطالوی مکالمے میں کیا تھا جس کا عنوان ہے "در لامحدود کائنات اور عوالم پر" وہ یہاں ڈینمارک کے محقق کو اپنے زمانے کا سب سے بڑا ہئیت داں قرار دیکر اس کی مدح سرائی کرتا ہے کیونکہ اس نے ان بروج ثابتہ کو غلط قرار دیا جن کے متعلق خیال تھا کہ طبق بر طبق ہماری دنیا کو اپنے اندر لئے ہوئے ہیں دمدار ستارے تو ان بروجوں کو چیرتے ہوئے نکلجاتے جن کے متعلق خیال تھا کہ یہ بلور کے بڑے بڑے کرے دنیا کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں ہو

برونو کے یہ تمام خیالات جدید نظام کائنات کی علمیاتی اساس قرار دئے جاسکتے ہیں۔ اب ہم اس کی مذہبی اور فلسفیانہ اساس کو بیان کرتے ہیں۔ یہ خدا کی لامحدودیت کے تصور سے ماخوذ ہے اور اس تصور کو برونو نے شروع ہی سے لاریب سمجھا اور اس کے متعلق وہ آسانی سے یہ بھی فرض کرسکتا تھا کہ اس کے پڑھنے والے اور مخالف سب اس کے قائل ہیں گو اس کے تضمنات اور نتائج صاف طور پر ان کے

ذہن میں نہ ہوں۔ برونو کو یہ ایک تناقض معلوم ہوتا تھا کہ علت لامحدود کا معلول لامحدود نہ ہو۔ اگر خدا جس کی اصلی وحدت کائنات کے تمام مظاہر کو شامل ہے لامحدود ہے تو کائنات کو بھی جو خدا کے جوہر کا مظہر ہے لامحدود ہونا چاہئے۔ کوئی قوت اپنے آپ کو محدود نہیں کرتی۔ لامحدود قوت کے مقابلہ میں کوئی ایسی شئے نہیں ہو سکتی جو اس کو محدود کر سکے۔ اگر خدا اصل خیر متصور ہوتا ہے تو کیا ہمیں لازماً یہ فرض کرنا نہیں پڑتا کہ اس کے ہر مظہر میں خیر ممکن موجود ہو گی۔ کیا ہم خدا کو حاسد یا بخیل تصور کریں! کمال لامحدود لازماً اپنے آپ کو مخلوقات لامحدود اور عوالم بے شمار میں ظاہر کریگا۔ یہ جائز نہیں ہے کہ ہم خدا کی طرف ایک ایسی قوت یا ایک ایسے امکان کو منسوب کریں جو بالفعل موجود نہ ہو۔ امکان اور حقیقت کا فرق صرف محدود مخلوق کے لئے صحیح ہے اور خدا پر ہرگز اس کا اطلاق نہیں کرنا چاہئے ورنہ دو خدا ہو جائینگے ایک خدائے ممکن اور ایک خدائے حقیقی یا خدائے فاعل۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہونگے۔ یہ تحدیدی نظریہ خدا کی وحدت کا منافی ہے۔ یعقوب بوہمے جیسا ہم اوپر دیکھ چکے ہیں اس تحدید سے خائف نہ تھا اس کے مذہبی اور فلسفیانہ تخیلات کئی مقامات پر برونو کے خیالات سے مشابہ ہیں۔ اس کے لئے بھی جدید تصور کائنات اہمیت رکھتا تھا لیکن بوہمے کو نقص و شر کے مسئلہ سے بحث تھی۔ کائنات کا باہمی رابطہ اس کے مدنظر نہ تھا برونو کی فلسفیانہ مذہبی دلیل خود اس کی اپنی پیدا کی ہوئی نہ تھی جیسا اس نے خود بھی ذکر کیا ہے اس دلیل کا قایم کرنے والا پیٹرو منزولی (Pietro Manzoli) فرارہ کا رہنے والا تھا۔ جس نے اپنا نام پیلنجینیس (Palinge) قرار دیکر ایک لاطینی ناصحانہ نظم شائع کی جس میں اس نے کائنات کی لامحدودیت کی تعلیم دی گو اس کا نظام کائنات کا وہی روایتی تصور ہے جس میں بروج ثابتہ پائے جاتے ہیں لیکن ان آٹھ برجوں کے علاوہ پالنجینوس ایک لامحدود اور غیر مادی عالم نور کو بھی پیش کرتا ہے۔ برونو کی لکارت فکر پر اس سے کوئی حرف نہیں آتا کہ اس نے پہلے مفکرین سے فائدہ اٹھایا مثلاً پالنجینوس، کوزانوس کوپرنیکوس اور قدیم ذراتی (Antomists) ہر حالت میں اس نے ان لوگوں کے افکار کو زیادہ اچھی طرح مرتب و مشکک کیا ان میں زیادہ توافق پیدا کیا اور ان سے زیادہ وسیع تجربہ کی اساس پر ان کو قائم کیا ہے؟

برونو کو یوں معلوم ہوتا تھا کہ جیسے اس نے تب تک آزادی سے سجبر کر سانس نہیں لی جب تک کہ کائنات کے حدود لامحدودیت میں ناپید نہیں ہو گئے۔ اور بروج ثابتہ فنا نہیں ہو گئے۔ اب سورج کی پرواز میں کوئی حائل نہ رہی۔ اور کوئی قدغن ایسی نہ رہی جہاں سے آگے بڑھنا ممنوع ہو۔ پرانے اعتقادات جس زندان تنگ میں انسانوں کی ارواح کو قید کر رکھا تھا اب اُس کے دروازے کھل گئے اور حیات نو کی تازہ ہوا اسمیں داخل ہو گئی۔ اُس نے ان خیالات کو کچھ سانٹوں میں ادا کیا ہے جو کائنات لامحدود کے مکالمہ سے پہلے آتے ہیں۔ حقیقت کی وہ تصویر جس کے بنانے میں اُس کا خیال سرگرم اور ان تھک کوشش کرتا رہا۔ اس کے لئے ایک علامتی اہمیت رکھتی تھی۔ اس کے لئے خارجی لامحدودیت باطنی لامحدودیت کی علامت تھی۔ ہر علامتیت کی بنیاد ایسی مستحکم نہیں ہوتی ۔

اساسی فلسفیانہ تصورات

بحیثیت ایک مفکر کے برونو کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اپنے جدید نظام کائنات کی بنیاد انسان کے فکر اور ادراک حسی کی فطرت پر رکھی۔ اور اس نظام کائنات کو وسیع کر دیا اور یہ ثابت کیا کہ اس توسیع کی ضرورت ہے۔ اُس کے مہمات افکار اور رہنمی کے بنیادی اصول اُس کے نظام کائنات کے ساتھ بہت گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ برونو کی لاطینی تصانیف کا مفصل مطالعہ کر کے اور اُس کی اطالوی زبان کی کتابوں سے مقابلہ کرنیکے بعد فیلس ٹوکو Felicetocco نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ برونو کے بنیادی فلسفیانہ تصورات کے متعلق تین منزلیں قابل امتیاز ہیں۔ پہلی منزل میں وہ نوفلاطونیوں کے قریب ہے کیونکہ وہ کائنات اور علم انسانی دونوں کو ہستی الٰہی کا اجرا سمجھتا ہے۔ یہ منزل فکر اُس کی تصنیف De Umbris Idearum "اظلال تصورات" میں خاص طور پر منعکس ہوتی ہے۔ دوسری منزل میں وہ خدا کو ایک لامحدود جوہر سمجھتا ہے جو مظاہر کے تغیرات میں باقی رہتا ہے اور تمام اضدادات وجود کی وحدت ہے۔ اُسکے

اطالوی مکالمات جو لندن میں شائع ہوئے اور جو اس کی سب سے اہم تصانیف ہیں اسی منزل میں لکھے ہوئے ہیں۔ تیسری منزل میں وہ لامحدود ذرات یا موناوات (Monads) کو مظاہر کی اصل قرار دیتا ہے لیکن اپنے اس خیال کو ترک نہیں کرتا کہ ایک واحد جوہر تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے۔ یہ منزل اُس کی لاطینی ناصحانہ نظم سے ظاہر ہوتی ہے جو فرانک فرٹ میں شائع ہوئی۔ اور خاصکر (De Minimo) میں اس کا اظہار ہوتا ہے۔ میں برونو کے فلسفیانہ ارتقاء کے متعلق خصوصاً آخری دس سالوں میں جو اُس نے آزادی سے بسر کی مفصلۂ بالا خیال کی تصدیق کرسکتا ہوں خاص کر جب کہ اس امر پر کافی زور دیا جائے جس کی طرف ٹوکو (Tocco) نے بھی اشارہ کیا ہے کہ برونو خود ان عبورات اور اختلافات سے آگاہ نہیں تھا تاہم بہت سی تفصیلی باتیں ایسی ہیں جن کی تاویل میری رائے میں اُس سے مختلف ہوسکتی ہے جو برونو کے ان تھک اطالوی محقق نے کی ہے ؎

برونو شروع میں افلاطونی تھا۔ اس حیثیت سے اُس کا یہی خیال تھا کہ ہر جز کی اصل ایک تصور سرمدی ہے جو خدا کے جوہر کا ہم ذات ہے۔ ہمارے علم کا کام یہ ہے کہ وہ محسوسات کی مخلوط کثرت سے نکل کر اُس وحدت تک پہنچے جو تمام اشیاء کی تہ میں پائی جاتی ہے خواہ ہمارا بہترین علم الٰہی تصورات کا ایک سایۂ بے مایہ ہی ہو۔ لیکن ایک بڑے اہم نکتہ میں برونو افلاطون سے الگ ہوجاتا ہے۔ برونو واضح طور پر یہ کہتا ہے کہ جن تصورات کے ذریعہ سے ہم حواس کی مخلوط کثرت سے باہر نکل جاتے ہیں وہ محض تصورات کلیہ کا ایک تدریجی سلسلہ نہیں بلکہ مظاہر کے اصلی تعلقات کو ظاہر کرنے والے ہیں۔ انھیں کے ذریعہ سے اجزا کی کثرت بے صورت کے بجائے ہمیں ایک کلیت مربوط و مصور حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح سے اجزا ایسے قابل فہم ہوجاتے ہیں جیسے وہ الگ الگ کبھی نہ ہوسکتے تھے جس طرح ہاتھ صرف بازو کے ساتھ بامعنی ہوتا ہے اور پاؤں ٹانگ کے ساتھ اور آنکھ سر کے ساتھ اسی طرح جزو کی ماہیت تصور کلی سے واضح ہوتی ہے۔ وحدت اعلیٰ جو علم کا نصب العین ہے وہ کوئی تصور مجرد نہیں بلکہ حقیقی قانون ربط ہے جو جزئی مظاہر کا مایۂ وجود ہے اور اُن کو قابل فہم بناتا ہے۔ برونو نے یہاں

ایک ایسے خیال کا اظہار کیا ہے جو مختلف صورتوں میں فلسفۂ جدید کی تمام تاریخ میں پایا جاتا ہے۔ فلسفۂ قدیم کی تمام تر توجہ تصور یا صورت کی طرف منعطف تھی اور فلسفۂ جدید زیادہ تر قانون کی طرف راغب ہے۔ قانون کے مطابق ہستی کا ارتباط وہ بنیادی حقیقت ہے جس کا تحقق فلسفۂ جدید کا مقصود ہے۔ برونو نے اس خیال کو صرف اپنی تصنیف الظلال تصورات میں سرسری طور پر بیان کیا ہے۔ اس نے زیادہ تفصیل سے اس پر بحث نہیں کی کیونکہ اس کا مقصد زیادہ تر اس خیال کا یادداشت کیلئے مفید ہوتا ہے۔ تصورات کو زیادہ اچھی طرح یاد رکھنے کے لئے وہ اس بات کا مشورہ دیتا ہے کہ ہمیں چاہئے کہ ان کو اسی طریقہ سے ایک دوسرے کے ساتھ مربوط کریں جس طرح سے وہ مظاہر حقیقت میں مربوط ہیں جو ان تصورات کی اصل ہیں۔ اس رابطہ سے یادداشت اور تصورات کے عملی اطلاق دونوں میں آسانی ہوگی اس طریقے سے یہ سمجھنا دشوار نہیں ہے کہ کس طرح برونو اس تصور تک پہنچا جس کی تشریح اس نے الطالوی مکالمات میں کی ہے اور جو نئے نظام کائنات کے منطقی نتائج سے بہت قریب کا تعلق رکھتا ہے۔ پہلی منزل میں بھی اس کو اسی اصل باطنی کی تلاش تھی جو افراد اشیا کے حقیقی تعلق اور خود اشیا کی فطرت کی تہ میں پائی جاتی ہے شروع ہی سے اس کا حل یہ ہے کہ مصدر حیات نہ باہر ہے اور نہ اوپر بلکہ اندر ہے کو

اس مکالمے میں جس کا عنوان 'علت اصل اور وحدت' ہے برونو کے اس اساسی خیال کی مکمل صورت ملتی ہے شروع ہی سے اس کی کوشش یہ تھی کہ من حیث المجموع کائنات کا ایک تصور قائم کیا جائے کہ وہ باطنی قوتوں سے متحرک ہوتی ہے اور جس میں تمام اشیا باہم مربوط ہیں اور یہ اسی جوہر کا ثمر ہے جو اصل لامحدود میں پایا جاتا ہے اور جو ہمارے فکر کا نقطۂ کمال ہے علت اور اصل میں امتیاز کرنے سے برونو کا مقصد یہ ہے کہ وحدت لامحدود کو بعض اوقات ان تمام مظاہر کی ضد قرار دے سکتے ہیں جو اس سے صادر ہوتے ہیں، اس حالت میں وہ اس کو علت کہتا ہے۔ اور بعض اوقات اس وحدت سے اس کی مراد وہ روح ہے، جو مظاہر کی کثرت میں جاری و ساری ہے اس حالت میں اس کو اصل یا روح کائنات کہتا ہے۔ پہلی صورت میں ہمارے فکر کی رسائی اس تک نہیں ہو سکتی اس لئے اس پر ایمان لانا

پڑتا ہے ۔سچے فلسفی اور ایمان دار اہل دینیات میں یہ فرق ہے کہ دینیات والا خدا کو اپنے سے اوپر اور اپنے سے باہر تلاش کرتا ہے اور فلسفی اسے فطرت کے اندر ڈھونڈتا ہے ۔ برونو کے نظام کائنات کی بحث میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ بڑے زور سے اس امر کا دعویٰ کرتا ہے کہ علت کی لامحدودیت سے معلول کی لامحدودیت بالتبع لازم آتی ہے معلول کی لامحدودیت کی وجہ سے وہ ادراک کی گرفت میں نہیں آسکتا اس لئے خدا کا جو علم بھی ہمیں حاصل ہو ناقص ہے خواہ ہم اسے کائنات کی اصل یا روح رواں کہیں۔ جو علم ہمیں حاصل ہے اس کا امکان بھی اسی وجہ سے ہے کہ ہم میں بھی وہی روح ہے جو کائنات کی تمام اشیاء میں ہے نیا نظریۂ کائنات یہ ثابت کرتا ہے کہ اپنے آنا سے بالکل باہر خدا کے مقام کو تلاش کرنا محض دعوکا ہے اور یہ تعلیم دیتا ہے کہ خدا کو ہمیں اپنے باطن نفس میں تلاش کرنا چاہئے "وہ ہم سے خود ہماری نسبت قریب تر ہے" خدا جس طرح تمام فطرت کی روح ہے اسی طرح وہ ہماری روح کی روح ہے "

برونو کے نزدیک روح کائنات ایک ایسی اصل ہے جو اشیا کو متحد اور مرتب کرتی ہے، مکان کے ذریعے سے جو خالی نہیں ہے بلکہ لامحدود ابھری فضا ہے اسکے ذریعے سے افراد اشیا میں باہمی تعامل واقع ہوتا ہے جسطرح مکان اجسام کو مانع نہیں بلکہ خود اسی سے اشیا کا اصلی تعلق ممکن ہوتا ہے اسی طرح روح کائنات جو تصورات کی حامل ہے خارج سے باطن پر عمل نہیں کرتی اور نہ وہ اشیا سے خارج ہے بلکہ وہی ان کی فطرت کا قانون ہے ۔ وہ ایک صناع ہے جو اپنے اندر سے فطری مظاہر کی صورتیں پیدا کرتا اور اُن کو ڈھالتا ہے ۔ یہ کوئی ایسی روح نہیں ہے جو باہر سے دنیا کو حرکت دے بلکہ یہ خود حرکت کی اصل ہے ۔ ہر مقام پر اور ہر ذرہ میں روح کائنات جزئی طور پر نہیں بلکہ کلی طور پر عمل کرتی ہے ۔ کائنات کی کلیت تو اُس کے اجزا میں نہیں پائی جاتی لیکن روح کائنات ہر جزو میں بطور کل موجود ہے ۔ ہر شے میں ایک باطنی محرک، ایک قوت حیات اور ایک ارادہ پایا جاتا ہے جو اشیاء کو ان راستوں پر چلاتا ہے جن سے اُن کا تحفظ ذات ممکن ہوتا ہے ۔ اسی باطنی تہیج کی وجہ سے لوہا مقناطیس کی طرف کھنچتا ہے اور اسی کی وجہ سے پانی کا قطرہ تمام زمین کی طرح گول ہو جاتا ہے کیونکہ

اسی صورت میں اجزا بہترین طور پر مجتمع رہ سکتے ہیں۔ حرکت کی یہ اصل باطن جس کے ذریعہ سے روح کائنات ہر ہستی میں اپنا ثبوت دیتی ہے برونو کے نزدیک قدیم فلسفۂ فطرت کی خارجی محرک قوتوں سے ایک علیحدہ چیز ہے۔ اور اسی لحاظ سے ایک ترقی یافتہ تصور ہے کہ اس میں خارجی قوتوں کو رد کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ باطنی علتیں کافی سمجھی گئی ہیں اس سے قانون جمود کے انکشاف کے لئے راستہ طیار ہو جاتا ہے جس کی طرف برونو نے اپنے مکالمات میں اشارہ کیا ہے۔ لیکن اُس کے نزدیک جیسا بیان مذکورۂ بالا سے واضح ہو چکا ہو گا وہ ایک مقصد و غائت سے عمل کرنے والی اصل ہے۔ اُس کی فطرت کا تقاضا اُسے تحفظ ذات اور ارتقاء کی طرف لیجاتا ہے۔ مقصدیت اور میکانیت اس تصور میں متحد ہو جاتے ہیں۔ مختلف ہستیاں اور عوالم اصل باطنی سے اس انداز سے متحرک ہوتے ہیں کہ اُن کی ہستی محفوظ رہتی ہے اور نظام کائنات کسی حالت میں تباہ نہیں ہوتا۔ فطرت کی پیش بینی اور اس کی قوت فاعلہ کے مواخذ مختلف نہیں بلکہ ایک ہی ہیں۔ اپنی لاطینی ناصحانہ نظم De Immenso میں برونو نے زیادہ اتقان سے یہ بتایا ہے کہ فطرت میں کس طرح مقصدیت اور میکانیت کی وحدت پائی جاتی ہے۔ عناصر کی وہ ترکیبیں جو مطابق مقصد نہیں ہوتیں جلدی فنا ہو جاتی ہیں عناصر کے ہیجان پیہم سے آخر کار ایسے مرکبات بھی پیدا ہو جاتے ہیں جو عرصہ ہائے دراز تک اپنے وجود اور قوت کو قائم رکھ سکتے ہیں۔ اسی طریقہ سے اس امر کی توجیہ ہو سکتی ہے کہ کس طرح مدت مدید تک قائم رہنے والے نظامات کائنات پیدا ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ اس توجیہ سے برونو زمانۂ قدیم کے ذراتیوں کا ہم خیال ہو جاتا ہے جو اسی قسم کے خیالات رکھتے تھے جیسے لوکریٹیوس Lucritus کی ناصحانہ نظم سے ظاہر ہوتا ہے تاہم اُس کو پکا یقین ہے کہ الہیت اور ربوبیت اس انداز فکر سے خارج نہیں ہوتی۔ اُس کے نزدیک فطرت کی ہر دم نئی اور انجام کار کامیاب کوششیں یہ ثابت کرتی ہیں کہ ان میں ایک ارادۂ ہادی پایا جاتا ہے۔ برونو کی یہ خصوصیت امتیازی ہے کہ وہ افلاطونی تصوریت کو فطرت کے موجودیتی تصور کے ساتھ متحد کرنا چاہتا ہے۔ اپنے ارتقائے فکر کی پہلی منزل میں جب اُس نے اظلال تصورات لکھی ہے اس نے فطرت کے باہمی ربط میں اس

تصور وحدت کو دریافت کیا۔ لیکن اُس کے بعد اُس نے اور آگے قدم بڑھایا اور تنازع للبقا میں اُن کو وہی تصور دستیاب ہوا۔ برونو نے قوت باطنی پر جو زور دیا ہے اُس کی وجہ سے اُس کے تصور فطرت میں ایک شاعرانہ انداز پایا جاتا ہے کہیں کہیں اُس کا انداز خیال خالص علمی ہو جاتا ہے لیکن اُس کی یہ خواہش کہ اُس کو ہر جگہ وہی محرکات نظر آئیں جو خود اس کے اندر پائے جاتے ہیں اس خالص علمی کوشش میں مانع ہوتی تھی۔ اُس نے ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے جو میکانکی فطری سائنس کے قیام کے بعد بھی خالی از دلچسپی نہیں اگرچہ وہ اکیلے اس کے قیام کا باعث نہ ہو سکتے۔ جن مقامات میں وہ فطرت کے میکانکی تصور کے قریب آجاتا ہے خاص طور پر اُس کا یہ بیان قابل غور ہے کہ حرکت فی المکان تمام تغیرات کی اصل ہے۔ فطرت کی تمام جدید سائنس اسی اساس پر قائم ہے۔

برونو کے فلسفہ میں ارسطو اور افلاطون کے صورت اور مادہ کے فرق کے مخالف ہونے کی وجہ سے موجودیت کا رنگ پایا جاتا ہے۔ صورت و مادہ کی تمیز سے صور وہمی اور خیالی چیزیں بن جاتی ہیں۔ اور مادہ محض انفعالی اور بے اثر اصل رہ جاتا ہے۔ قدیم یونانی طبیعئین کی پیروی میں اور شاید پیراسلس سے بھی متاثر ہو کر برونو نے بقائے مادہ کا مسئلہ پیش کیا۔ بیج میں سے شاخ اور پتے نکلتے ہیں اُنہیں سے بالیاں نکلتی ہیں بالیوں سے روٹی بنتی ہے، روٹی سے کیلوس، کیلوس سے خون خون سے نطفہ، نطفہ سے جنین، جنین سے آدمی، آدمی سے لاش اور لاش سے پھر مٹی۔ اسی طرح مادہ کا تغیر پیہم جاری رہتا ہے اور صورت کی تبدیلیوں میں مادہ باقی رہتا ہے۔ اور جو صورتیں یہ مادہ خاص حالات میں اختیار کرتا ہے وہ کہیں باہر سے نہیں آتیں بلکہ اس کے اندر ہی سے پیدا ہوتی ہیں صنعت مادہ کی ترکیب اور تحلیل سے مختلف صورتیں پیدا کرتی ہے۔ برخلاف اس کے فطرت اپنی صورتیں اسی شئے کے ارتقاء سے بناتی ہے جس کے میلانات اُس کی اپنی طبیعت میں پائے جاتے ہیں۔ جو اس کی اصل کے اندر مضمر ہے اسی کو وہ کھول کر پیش کرتی رہتی ہے۔ مادہ ذلیل و حقیر ہونے کے بجائے ایک الٰہی شئے ہے۔ اُم الاشیا ہے اور خود فطرت ہے۔ برونو کہتا ہے کہ مادہ کی اہمیت اور مبدئیت کے خیال سے

کچھ عرصہ تک اس میں یہ رائے پیدا کر دی کہ صورتیں فطرت میں معرض خارجی اور آنی جانی ہوتی ہیں۔ اس وقت غالباً اس پر ٹیلینسو کے فلسفۂ فطرت کا اثر تھا تاہم اس نے دیکھا کہ ایک ایسی مصدری اصل کی ضرورت ہے جس سے صورتوں کی توجیہ ہو سکے صورت اور مادہ فعلیت اور انفعال، اصل میں جوہر اشیاء میں متحد ہونے چاہئیں۔ فعلیت الٰہی کو اپنے سے باہر مادہ کی تلاش میں نہیں جانا پڑتا، نہ ہی مادہ کو حرکت دینے کے لئے کسی خارجی محرک کی ضرورت ہے۔ برونو کے ہاں جوہر کی دو قسمیں ہیں جنھیں کبھی وہ صورت اور مادہ کہتا ہے اور کبھی روحانی اور مادی جوہر۔ دونوں ازلی اور ابدی ہیں۔ روح کائنات گو سرمدی صورت بھی ہے جو تمام پیدا اور ناپید ہونے والی صورتوں پر حاوی ہے اور وہ روح لامحدود بھی ہے جو ارواح لامحدود کے تغیرات میں باقی رہتی ہے۔ ہر وہ شے جو موجود ہے زندہ اور مصور ہے۔ گو انداز زندگی مختلف ہیں۔ کبھی یہ اختلاف ظاہری صورت میں ہوتا ہے اور کبھی میلانات میں لیکن وہ ان دو جوہروں کو انجام کار ایک ہی جوہر سمجھتا ہے۔ اُن کی اصل وعین ایک ہی ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کائنات میں کثیر جواہر پائے جاتے ہیں۔ جوہر تو صرف ایک ہی ہے جو ہستی کی تمام مختلف صورتوں کی تہ میں پایا جاتا ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اشیا کے اختلافات اُن کے جوہر سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ اُن کی صورت حسنی سے پیدا ہوتے ہیں۔ انتہائی وحدت میں جو علم کا نصب العین ہے روح اور مادہ کا فرق ناپید ہو جاتا ہے اور اسی طرح صورت اور مادہ، فعل اور انفعال، حقیقت اور امکان تمام امتیازات اُٹھ جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جوہر سرمدی میں ہستی کے تمام اختلافات اور امتیازات ایک وحدت اور ہم آہنگی میں متحد ہو جاتے ہیں اس انداز سے کہ کسی سمت میں تغیر ممکن نہیں رہتا نہ ہی کوئی شے اس وحدت کی مخالف ہو سکتی ہے اور نہ ہی کوئی شے اس سے مساوات کا دعوی کر سکتی ہے کیونکہ اس سے باہر کچھ موجود ہی نہیں۔ چونکہ اس کا وجود سرمدی ہے اس لئے اس میں ساعات روز و شب اور سال وصدی کے فرق گم ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح محدود مخلوق مثلاً چیونٹیوں اور آدمیوں یا آدمیوں اور ستاروں میں جو فرق ہے وہ جوہر لامحدود وہمہ گیر کی نسبت سے باقی نہیں رہتا۔ اسی وجہ سے ہماری عقل اس لامحدود وحدت اور

کلیت کو سمجھ نہیں سکتی۔ ہمیں اُس کا صرف ایک سلبی تصور حاصل ہو سکتا ہے اور وہ اس طرح کہ اُسے تمام امتیازات اور تضادات سے مجرد خیال کریں۔ ہم جس شئے کو سمجھتے ہیں اُسے ایک وحدت میں لاکر سمجھتے ہیں لیکن وحدت مطلقہ ہماری گرفت سے باہر ہے۔ سلبی دینیات اور لاعرفانیت علم کے مسئلہ میں برونو صاف طور پر کوزانس کا شاگرد ہے۔ وہ اس مشکل پر آکر اٹک جاتا ہے کہ خدا کس طرح امکان اور حقیقت دونوں ہو سکتا ہے اگر اُس کی وحدت مطلق ہو۔ کوزانس کی طرح وہ بڑی کوشش کرتا ہے کہ امکان کو خدا کی طرف منسوب کرکے خدا کے تصور کو زندگی سے معرّا نہ کرے اور اُسے محض ایک ایسی حقیقت نہ سمجھے جو ہمیشہ کے لئے مکمل ہے۔ لیکن اس کی صوفیانہ توجیہ میں امکان اور حقیقت ایک ہو جاتے ہیں۔ یہاں پر اُس کے نظام فکر کی دو رنگی ظاہر ہو جاتی ہے کیونکہ عالم محدود میں امکان اور حقیقت دو مختلف چیزیں ہیں۔ اور اس طرح سے اس عالم محدود اور جوہر سرمدی میں ایک زبردست فرق باقی رہتا ہے کیونکہ جوہر سرمدی میں امکان اور حقیقت کی مخالفت موجود نہیں۔ اگر جوہر سرمدی جس کی وحدت تمام موجودات پر حاوی ہے کامل ہے تو زندگی کے متضاد مظاہر کا اِدھر سے اُدھر ہوتے رہنا امکان سے حقیقت کی طرف عبور پیہم اور عمل ارتقاء کیا معنی رکھتا ہے؟ صرف اس امر کے تسلیم کرلینے سے کہ ہستی کی تہ میں ایک اساسی نقص اور ناطیاری پائی جاتی ہے جس کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ ایک شئے فطرت کے ضمن میں موجود ہے لیکن ابھی معرض ظہور میں نہیں آئی یا بقول یعقوب بوہمے کے جب تک خدا کی ہستی کے سوال کو فرض نہ کریں تب تک محدود ارتقاء خدا کے تصور کے ساتھ نہیں چل سکتا۔ یہ بوہمے کا کمال تھا کہ اُس نے اس حقیقت کو محسوس کیا۔ برونو غیر شعوری طور پر دو حالتوں کے مابین مذبذب ہے۔ ایک طرف صوفیانہ محویت فی الوحدت اور دوسری طرف کثرت کی طرف زبردست میلان لیکن اُس کا خیال زیادہ تر اسی کوشش میں لگا رہتا ہے کہ ارتقائے متواتر اور تخالفات کی تہ میں وحدت سرمدی کو تلاش کرے۔ وہ اپنے اس نظریہ کی بہت سی تجربی تصدیقات پیش کرتا ہے۔ مادہ کا نت نئی صورتوں میں تبدیل ہوتے رہنا اُس وحدت لامحدود کو ظاہر کرتا ہے جس کا تحقق پوری طرح کسی ایک صورت میں نہیں ہو سکتا۔ متضادات

مثلاً اکثر اور اقل، مسرت بے پایاں اور تباہی، پیدائش اور موت، عشق اور نفرت صرف ایک اصل مشترک کی وجہ سے ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتے ہیں۔ تھوڑی تھوڑی متواتر تبدیلیوں سے انتہا درجہ کی حرارت انتہا درجہ کی سردی کے ساتھ وابستہ ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں کی اصل ایک ہی ہے (اس خیال کو برونو نے ٹیلیسیو کے خلاف پیش کیا ہے) جو شخص فطرت کے رموز کا انکشاف چاہتا ہے اس کو سب سے پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ کس طرح متضادات درجۂ اکثر سے درجۂ اقل تک ایک دوسرے میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ فطرت میں ہر جگہ متضادات ایک دوسرے سے ملکر عمل پیرا ہیں۔ اور اگر ہم زیادہ غور کریں تو ہمیں ہمیشہ وہ اصل مشترک معلوم ہو جائیگی جس کی طرف اُن میں سے ہر ایک الگ الگ عود کرتا ہے۔ اگر ہم یہ دیکھیں کہ برونو متضادات کی وحدت کے مسئلہ کی تصدیق میں کیا پیش کرتا ہے تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ اس کی کوئی صوفیانہ حیثیت نہیں۔ وہ متضادات کے تسلسل کو واضح کرتا ہے نہ کہ ان کی وحدت مطلقہ کو اس طریقہ سے اس کی تعلیم کا انداز موجودیتی ہو جاتا ہے۔ وہ لوگوں کو تاکید کرتا ہے کہ حد دواسط علل اوسط کو تلاش کریں اور اسی کو اصلیت قرار دیں جن سے متضاد حدود میں وحدت اور تعاون پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کے روح کائنات کے مسئلہ کے یہی معنی ہیں اور یہی خیال وہ پہلے De Umbris Idearum میں ظاہر کر چکا تھا۔ یہ تمام سلسلۂ خیالات اس میں ایک رجائی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ تباہی، ٹوٹ پھوٹ، سوء اتفاق اور تکلیف عین وجود کو مس نہیں کرتے۔ ان کا تعلق صرف عالم احساس سے ہے جہاں امکان اور حقیقت ہمیشہ دوش بدوش نہیں چلتے اور جہاں متضادات ایک دوسرے سے برسرپیکار نظر آتے ہیں۔ جب اس کی طرف نظر اٹھائیں جو سرمدی ہے تو اختلافات ساقط ہو جاتے ہیں لیکن یہ اس طرح بھی ناپید ہو جاتے ہیں جب ہم ہر شے کی مخصوص انفرادی فطرت کو دیکھیں کہ اس کل میں اس کا کیا مقام ہے جس میں چھوٹی سے چھوٹی چیز بھی ایک خاص اہمیت رکھتی ہے "ہر شے کامل ہے کیونکہ اپنی انفرادیت میں یہ ایک ایسا وجود ہے جسے کوئی دوسرا وجود محدود نہیں کرتا یہی کمال کا پیمانۂ ذات ہے"! جو کچھ خاص اضافات میں خاص ہستیوں کے لئے بری ہے وہی چیز دوسرے اضافات میں دوسری ہستیوں کے لئے اچھی ہے اس لئے جو شخص

کلیت پر نگاہ جمائے رکھتا ہے اس کے لئے اختلاف ہم آہنگی میں تبدیل ہو جاتا ہے
فطرت میر طائفہ سرود کی طرح ہے جس کے طائفے میں بہت سی مختلف آوازیں ہیں
لیکن سب آوازیں ہم آہنگ ہیں لیکن برونو صرف خیالات کی ان بلندیوں پر اس ہم آہنگی
سے لطف اٹھا سکتا ہے لیکن جب اس کو زندگی کے حقیقی اختلافات سے واسطہ پڑتا
ہے تو وہ اس کو اس قدر متناقض معلوم ہوتے ہیں کہ وہ مضمحل اور الم آشنا ہو جاتا ہے
یا کم سے کم بے کسی اور بے بسی محسوس کرتا ہے۔ اپنی تصنیف شجاعانہ احساسات
میں اس نے ہستی کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھا ہے ؎

برونو کے وہ بیانات جن میں وہ انفرادی سیرت کو پیمانۂ بحال قرار دیتا
ہے اور بڑے بڑے نتائج کے لئے چھوٹے چھوٹے عناصر کی اہمیت کو واضح کرتا ہے
اس کی فرانک فورٹ کی تصانیف میں پائے جاتے ہیں یعنی وہ تصانیف جن میں
برونو کا تیسرا نقطۂ نظر ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ Felice Tocce نے بھی بیان کیا ہے وہ
یہاں اپنی لندن کی تصانیف سے بھی زیادہ اس امر سے دور ہے کہ نوفلاطونیوں کی طرح
کسی فوق الفطرت اصل کی طرف رجوع کرے۔ لندن کی تصانیف میں وہ اشیاء کے
باہمی ارتباط اور تعامل پر بہت زور دیتا ہے یہاں پر اس کی توجہ ان انفرادی عناصر پر
منعطف ہے جن کے مابین باہمی تعامل واقع ہوتا ہے یہاں وہ فرد کی جزئیت کو نمایاں
طور پر پیش کرتا ہے مثلاً وہ کہتا ہے کہ کوئی دو اشیاء یا دو حالات یا دو اوقات بالکل
یکساں نہیں ہوتے صرف اشیاء کے اساسی عناصر حقیقت میں جوہری ہیں۔ ہمارے
حواس کو جو شے مسلسل معلوم ہوتی ہے وہ حقیقت میں اجزائے لایتجزے سے مرکب
ہوتی ہے جس طرح عدد اکائیوں سے بنا ہوا ہے۔ ذرہ یا جزو اقل یا موناد وہ جزو
ہے جس کے اجزا نہیں ہو سکتے اور جو کسی منظر کا عنصر ترکیبی ہے پھر ظہر ہیں ہمیں ایسے
عناصر ترکیبی تک پہنچنا چاہئے جو اس منظر کے ساتھ تحلیل نہیں ہو جاتے۔ ہستی مرکب
جوہر نہیں ہو سکتی۔ برونو یہاں واضح طور پر کہتا ہے کہ تقسیم لا متناہی نہیں ہو سکتی اور وہ نہ صرف
طبیعین بلکہ ریاضی دانوں کو بھی الزام دیتا ہے کہ وہ تقسیم لا متناہی میں یقین رکھتے ہیں
لیکن اس کے نزدیک بھی اجزائے لایتجزے مطلق نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ذرات
مختلف درجوں کے ہوتے ہیں اور ایک درجے کے ذروں کے ساتھ دوسرے

درجے کے ذرات بھی ہو سکتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس کے نزدیک ذرے کا تصور ایک اضافی تصور ہے۔ مظاہر حسی کی توجیہ کے لئے ہمیں سب سے پہلے جزو لایتجزے کی ضرورت پڑتی ہے لیکن اس امر کے فرض کرنے کے لئے کوئی معقول وجہ نہیں کہ خود اس کے اجزا نہیں ہیں ان اجزا کا ادراک نہ ہونا ایک دوسری بات ہے۔ برونو یہاں مقدار اقل کے تصور کا اطلاق بڑی بڑی کلیتوں پر کرتا ہے مثلاً سورج اپنے تمام سیاروں سمیت کائنات کے مقابلے میں ایک مقدارِ اقل ہے۔ وہ تمام کائنات کو بھی ایک مونا د کہتا ہے۔ مزید برآں وجود اقل صرف مادہ کا ایک ذرہ ہی نہیں بلکہ ایک قوت فاعلہ روح اور ارادہ ہے۔ اُس کا مقصد خود اُس کے اندر بطور میلان طبیعت موجود ہوتا ہے۔ اس انداز فکر سے مقصدیت اور میکانیت متحد ہو جاتی ہیں اس نقطۂ نظر سے بھی برونو موناداُت کے مختلف درجے قرار دیتا ہے۔ روح کائنات یعنی خود خدا برونو کے نزدیک ایک موناد ہے۔ یہ یقین لازمی ہے کیونکہ جو ایک فرد نہیں اُس کا حقیقی معنوں میں وجود بھی نہیں خدا موناداُت کا موناد یا فرد الافراد ہے۔ بالفاظ دیگر وہ تمام انفرادی جواہر کا جوہر ہے اس طریقہ سے برونو اپنے اُس خیال کی تشریح کرتا ہے جسے وہ اس سے پیشتر اپنی اطالوی نظموں میں بیان کر چکا تھا جہاں اس نے خدا کو روح الارواح کہا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ برونو نے اپنے شروع زمانہ کا بنیادی خیال ترک نہیں کیا کہ تمام اشیاء کی زندگی کا ایک واحد جوہر ہے۔ فطرت کے اتفاقی تصور کے لئے اجزائے لایتجزیٰ کے نظریہ کی ضرورت کو محسوس کرنے کے بعد بھی وہ اس کا اطلاق صرف مادی مظاہر پر کرتا ہے۔ اور یہ مسئلہ حل ناشدہ باقی رہتا ہے کہ انفرادی نفسی ہستیوں کا اُس جوہر روحی سے کیا تعلق ہے جس کی وہ جزئی صورتیں ہیں مسئلۂ تناسخ میں اس کی دلچسپی کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ غالباً اس کا خیال یہ تھا کہ موت کے بعد روحیں نئے اجسام اختیار کر لیتی ہیں لیکن اُس نے سنجیدگی سے اس عجیب و غریب خیال کی حمایت نہیں کی۔ وہ اسی خیال پر ٹھہر جاتا ہے کہ روحی جوہر بھی مادی جوہر کی طرح صورتوں کی تبدیلیوں میں باقی رہتا ہے لیکن نئی صورتیں لازماً پہلی صورتوں کے مرادف نہیں ہوتیں وہ بقائے حیات اور ارتقائے مسلسل کی فطری آرزو کو بہت اہم سمجھتا ہے۔ اور اس کا خیال ہے کہ

یہ تمنا کسی نہ کسی طرح پوری ہوگی خواہ حیات آئندہ کی کسی ایک مخصوص صورت پر یقین رکھنا ایک دھوکا ہی ہو۔

باوجود اُن بہت سے خیالات کے جن میں برونو کی شاعری اس کے تعقل پر غالب آگئی ہے اور باوجود بہت سے استعارات اور غیر معقول تخیلات کے جن کو غیر ضروری سمجھ کر ہم نے بیان نہیں کیا، برونو کا فلسفہ تصوری تخیل اور کائنات کے علمی تصور کو متحد کرنے کی کوشش ہے جو اُس کے زمانہ کا لحاظ کرتے ہوئے حیرت انگیز ہے۔ برونو اس نظریۂ کائنات کی اُس صحیح علمی بنیاد سے واقف نہیں تھا جسکو گیلیلیو اور کیپلر نے پیش کیا لیکن اپنے فلسفہ کے اکثر مقامات پر وہ ان سے کچھ زیادہ دور نہیں رہتا۔

نظریۂ علم

برونو کی سب سے بڑی کوشش فطرت کا علم حاصل کرنا ہے اور فطرت کا علم اس کے نزدیک خدا کے علم کے مرادف ہے۔ علم فطرت کی ترقی کو وہ وحی سمجھتا ہے اسی وجہ سے کوپرنیکس اور ٹیکوبراہے کے نظریات کے متعلق اُس نے اس قدر جوش کا اظہار کیا اور اُن کے انکشافات کے منطقی نتائج بڑے ذوق و شوق سے اخذ کئے۔ اُس کے نزدیک فکر اور عقل فطرت کی عین کے انکشاف کا محض ایک ذریعہ ہیں۔ اسلئے عقل کو یہ نہیں چاہئے کہ وہ فطرت کی جگہ لے لے۔ وہ افلاطون اور ارسطو پر نکتہ چینی کرتا ہے کیونکہ انھوں نے منطقی اختلافات یعنی امتیازات فکر کو یہ فرض کر لیا کہ یہ اسی طرح فطرت کے جوہر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ وہ بار بار یہی کہتا ہے کہ منطقی تضادات اور حقیقی وحدت میں تمیز کرنا فطری اور الٰہی علم کی بنیاد ہے۔ اس طرح سے ہم اُس غلطی سے بچ سکتے ہیں جو صورت اور مادہ میں فرق قائم کر کے ارسطو نے کی۔ اور عقل سے اس کو علٰحدہ کر دیا جو فطرت اور حقیقت میں غیر منفک تھا۔ عقل کو فطرت کی پیروی کرنی چاہئے نہ کہ فطرت کو عقل کی۔ برونو کے نزدیک یہ خیال کرنا بالکل غیر معقول بات ہے کہ تضادات جس طرح فکر میں ایک دوسرے سے بالکل الگ

ہوتے ہیں اس طرح فطرت میں بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں کیونکہ فطرت میں ضدیں ایک دوسری میں تبدیل ہو جاتی ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کا بہت قریبی تعلق ہے در آنحالیکہ نظام منطقی میں ان کے اندر بعد المشرقین ہوتا ہے۔

علم حواس کے متعلق بھی برونو یہ تاکید کرتا ہے کہ اچھی طرح تنقید اور تحقیق سے فطرت کی فعلیت کو اپنے علم کی فعلیت سے الگ رکھنا چاہئے۔ اس کو تیسرے دور میں جہاں اس کے انداز خیال کے ذراتی میلان نے اس رجحان کی حمایت کی ہے یہ امتیاز خاص طور پر نمایاں ہے۔ اپنی تصنیف De Minimo میں جس میں اُس نے اپنے نظریۂ ذرات کی تشریح کی ہے وہ کہتا ہے کہ وہ موناوات جو حقیقی افراد یعنی ہستی کی اکائیاں ہیں مدرک نہیں ہوتے۔ اور اک حسی صرف ان کی متحدہ فعلیت سے پیدا ہوتا ہے لہذا ہمارے حواس کو جو اختلافات محسوس ہوتے ہیں وہ طبیعی عناصر میں اُسی حیثیت سے نہیں پائے جاتے۔ برونو یہاں تک تو نہیں جاتا کہ ایک واحد یکساں مادہ فرض کرلے کیونکہ اس طرح سے یہ سمجھنا دشوار ہو جائیگا کہ ادراک حسی کے اختلافات کہاں سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ کہ روشنی سیالات "اور خشک" مادہ (ذرات) سب ایک ہی قسم کا مادہ ہیں، اُس کی سمجھ میں نہیں آتا۔ اپنے اس خیال کے موافق اُس کا نظریۂ ذرات صرف خشک یا مستحکم مادہ سے بحث کرتا ہے نہ کہ نور یا اس ایتھری واسطہ سے جس کے ذریعہ سے ذرات متحد ہوتے ہیں وہ یہ نہیں سمجھتا کہ احساسات کے اختلافات کی توجیہ میں جو مشکل ہے وہ خشک مادہ میں بھی باقی رہتی ہے کیونکہ خود یہ بھی مختلف صفات حسیہ سے وابستہ ہے۔ وہ حسی صفات کی نفسیت کے اصول سے بعید نہیں لیکن پوری طرح اس کو تسلیم نہیں کرتا۔ صرف اُن تاثرات کے متعلق جو احساسات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں وہ کہتا ہے کہ وہ محض نفسی، اعتباری اور اضافی ہوتے ہیں۔ اُن کی صحت کا مدار نفس مدرکہ پر ہے جس کی تعین کا اظہار ان سے ہوتا ہے۔ یہی خیال ایک حد تک اخلاقی اور جمالیاتی تصورات کے متعلق بھی صحیح ہے۔ تاہم برونو کا خیال ہے کہ ہستی میں خیر فی نفسہ کا بھی وجود ہے جسے صرف عقل محدود انسانی نقطۂ نظر کو چھوڑ کر دریافت کرسکتی ہے۔ خیر کا تعین اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ اُس سے صرف فطرت انسانی ہی

کا تعلق ظاہر نہ ہو۔ برونو کے تصور فطرت کا لازمی منطقی نتیجہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس
طرح کائنات میں کوئی مطلق تعیین مقام ممکن نہیں یعنی تعین مقام بے جہات کا امکان
نہیں اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے کہ اخلاقی یا جمالیاتی تحسین کسی مخصوص نفسی بنیاد سے الگ
پائی جائے۔ اس مسئلہ میں برونو ابھی کوپرنیکی نہیں ہوا؟

اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ وہ اپنے مفروضہ کو کبھی ترک نہیں کر سکتا کہ
ہمارے علم میں ہستی کی فطرت باطن کا اظہار اور اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ فطرت
جس پیمانہ پر اوپر سے نیچے اترتی ہوئی جزئیات کو پیدا کرتی ہے اسی پیمانہ پر ہم اپنے
علم کے ذریعہ سے قوانین عامہ تک صعود کرتے ہیں۔ تخلیق ایک طرح کا نشر ہے اور
ہمارا علم ایک طرح کا لف۔ دونوں قسم کے اعمال ایک دوسرے کے بالکل مطابق
ہوتے ہیں۔ کسی چیز کو سمجھنا اس کا مختصر طریقہ سے اظہار کرنا ہے۔ تمام علم ایک اختصار
ہے کیونکہ وہ کثرت میں وحدت تلاش کرتا ہے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وحدت
اشیاء کی عین ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ برونو یہاں صورت فکر کو ہستی کی طرف منسوب کر دیتا
ہے صرف اتنا ہے کہ یہ صورت امتیاز کی نہیں بلکہ وحدت کی ہے۔ وہ وحدت کو
اختلاف سے زیادہ اساسی سمجھتا ہے لیکن دونوں کا وجود لازمی ہے۔ جو اہم مسئلہ
اس میں مضمر ہے بہت عرصہ گزر گیا پیشتر اس کے کہ پھر اس پر کوئی غور کرے؟

برونو کے نزدیک علم کا مقصد اعلیٰ ہی خود علم کی حد ہے۔ وحدت مطلق تک
مقابلہ اور امتیاز کرنے والے فکر کی رسائی نہیں ہو سکتی ہم کوئی ایسا تصور قائم نہیں
کر سکتے جو اس کو ظاہر کر سکے، وہ صرف ایمان کا معروض ہو سکتی ہے۔ جس طرح یہ
وحدت فطرت میں ظاہر ہوتی ہے، یا روح کائنات ہونے کی حیثیت سے وہ
فلسفہ کا موضوع ہو سکتی ہے۔ لیکن روح کائنات روح فطرت یا جوہر الجواہر ہونے
کے لحاظ سے بھی یہ وحدت تمام تخالفات سے ماورا ہے صورت اور مادہ
حقیقت اور امکان یا نفس اور مادہ کا فرق اس میں نہیں پایا جاتا۔ یہ بھی سرحد
سے پرے ہے۔ نکولاس کوزانوس جس کے خیالات سے برونو اس مسئلہ میں بہت
متاثر ہوا ہے اس مقام پر ایجابی دینیات کی طرف عبور کر گیا اور جوں جوں عمر رسیدہ
ہوتا گیا اس سے زیادہ وابستہ ہوتا گیا لیکن برونو یہاں پر ایک لمحہ کے لئے

توقف کرکے پکار اٹھتا ہے کہ نہایت گہری فکر والے پارسا اہل دینیات نے یہی تعلیم دی ہے کہ بہ نسبت تقریر کے سکوت سے خدا کی زیادہ تعظیم و تکریم ہوتی ہے اور انھوں نے سلبی دینیات پر ترجیح دی ہے۔ یہ کہہ کر برونو بھی فطرت کی طرف عود کرآتا ہے اس کا نردبان علم بام مقصد تک نہیں پہنچتا اور وہ خود ابھی اس نردبان کے وسط میں کھڑا اُوپر چڑھنے کی کوشش کر رہا ہے۔

برونو کے نزدیک ایجابی دینیات کی اہمیت محض عملی ہے نظری نہیں وہ اپنے نئے نظام ہیئت کی حمایت میں لڑتا رہا جس کی، انجیل پر ایمان رکھنے والوں نے بہت مخالفت کی، اسکی بنائے استدلال وہی تھی جو بعد میں گیلیلیو اور کیپلر نے اختیار کی کہ "صحف مقدسہ اشیاء طبیعی کے دلائل اور نظریات پر عملی بحث نہیں کرتے، دلوں کی رہنمائی اور اخلاقی ہدایت ان کا مقصد ہوتا ہے" "اسی لئے ان کو ایسی زبان استعمال کرنی پڑتی ہے جو سب کی سمجھ میں آسکے" اس طرح سے وہ ایک بے صبر اور کٹر رہی، کو خاموش کرنا چاہتا تھا۔ اس کو خود یقین تھا کہ اس کا فلسفہ کسی اور فلسفے کی نسبت سچے مذہب کا بہت زیادہ حامی ہے۔ کیونکہ یہ تعلیم دیتا ہے کہ ہستی اپنی علت کی طرح لامحدود ہے اور باوجود تغیر کے کوئی شے مطلقاً فنا نہیں ہوتی اس اقتباس میں مذہب مسلمہ کے متعلق برونو کا انداز طبیعت نہایت واضح طور پر معلوم ہوسکتا ہے۔ اور جگہوں پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دولت علم کو ایک خاص طبقہ کیلئے مخصوص سمجھتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ ایمان اُن جاہل اور ناتراشیدہ لوگوں کے لئے ہے جو اسی قابل ہوتے ہیں کہ اُن پر حکومت کیجائے لیکن فکر سوچنے والی طبیعتوں کیلئے ہے جو خود اپنے اوپر اور دوسروں پر بھی حکومت کرسکتی ہیں۔ ہم کو کوئی تعجب نہیں ہوتا کہ ہر سمت سے اسکو اس تضاد کا احساس ہوا خصوصاً جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس کو مذہبی تعصبات سے کس قدر شدید جنگ کرنی پڑی۔ جہاں وہ ضمناً عیسائیت پر حملہ کرتا ہے تو وہاں کیتھولک مذہب نہیں بلکہ پراٹسٹنٹ مذہب ہدف ملامت ہوتا ہے۔ اور یہ اس لئے تھا کہ اُسے خطرہ تھا کہ مذہب کے مفید عملی نتائج پراٹسٹنٹ مذہب خصوصاً کالونیت میں ناپید نہ ہو جائیں۔ کیونکہ اس سے باغیانہ خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ قریبی رشتہ داروں میں لڑائی جھگڑے ہو جاتے ہیں۔ خانہ جنگی ہو جاتی ہے۔ اور اعتقادات کی لاانتہا بحثیں

اُبھر پڑتی ہیں۔ ہر نمایشی عالم اعتقادات کی فہرست بنانے کے لئے طیار رہتا ہے۔ اور مقتضی ہوتا ہے کہ تمام لوگ اپنے اعمال کو اس کے مطابق کریں۔ برونو کو یہ بات بھی بہت قابل اعتراض معلوم ہوتی ہے کہ پروٹسٹنٹ مذہب اعمال کے مقابلہ میں ایمان کو ترجیح دیتا ہے۔ برونو کے نزدیک اس سے بے تہذیبی اور وحشت کا راستہ کھل جاتا ہے۔ اس خیال کی وجہ سے لوگوں میں یہ میلان پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے آبا و اجداد کی کارگزاریوں کا ثمر کھاتے ہیں اور خود کچھ نہیں کرتے۔ شفا خانے، غریب خانے، مدرسے، یونیورسٹیاں سب قدیم کلیسا کی بنائی ہوئی ہیں نئے کلیسا کی پیداوار نہیں۔ اور یہ نہایت شرمناک بات ہوگی کہ اعمال پر الزام لگاتے ہوئے نیا کلیسا ان چیزوں سے فائدہ بھی اُٹھائے۔ یہ لوگ بجائے اصلاح کے مذہب کی خوبیوں کو دور کرنا چاہتے ہیں۔ یہ خیالات ظاہر ہے کہ برونو کو جنیوا، فرانس اور انگلستان کے تلخ تجربوں سے پیدا ہوئے۔ پروٹسٹنٹ تحریک میں حیات نوع کے جو جراثیم تھے وہ برونو کی نظر سے اوجھل رہے۔ اُس زمانہ کے ہیجان اور باہمی الزامات کے طوفان میں یقیناً یہ نہایت دشوار ہوگا کہ تحریک جدید کی روح لوگوں پر اچھی طرح سے واضح ہو سکے۔ صاف ظاہر ہے اُس کی ہمدردی کلیسائے قدیم کی طرف ہے اور وہ اپنے بے گھر ہونے کو بھی محسوس کرتا ہوگا۔ کائنات کی لاتناہی فضاؤں میں گھومنے والے خیال نے اُس کے لئے دشوار کر دیا کہ وہ اس پیچیدہ عالم انسانی میں اپنا صحیح مقام تلاش کر سکے۔ وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ پروٹسٹنٹ مذہب روحانی عالم کی کوپرنیکیت ہے کیونکہ یہ ہر فرد کو مرکز کائنات بنانا چاہتی ہے پروٹسٹنٹ کے یہاں فقیہوں کے غرور علم اور تعصب نے اُس کو اُس عمل حریت کی طرف سے اندھا کر دیا جس کو اس تحریک نے شروع کیا لیکن یہ صحیح ہے کہ وہ آغاز محض سے آگے نہیں بڑھا۔

اپنی استعاراتی تصانیف میں برونو نے بہت سے اعتقادات مثلاً تجسد یعنی آدمی کا اوتار بننا اور عشائے ربانی کے مسیح کے خون اور گوشت میں تبدیل ہو جانے پر ہنسی اُڑائی ہے۔ اسی وجہ سے وہ ملعون اور قابل سزا قرار دیا گیا اگرچہ وہ احتجاج کرتا رہا کہ اُس کے فلسفہ میں سچے مذہب کا نقطۂ نظر خاص طور پر نمایاں ہے تاریخ کے مسیح اور اعتقاد کے مسیح میں اُس نے جس بین فرق کو ظاہر کیا ہے وہ نہایت

دلچسپ ہے۔ Spaccio جہاں ستاروں کی اصلاح درپیش ہے Sheron the Centaur (انسانی سر والا فرس خرانی) پر بھی بحث ہوئی ہے۔ موموس مسخرا چائیروں کی دوسری فطرت پر مضحکہ اُڑاتا ہے جس کی دو فطرتوں کے باوجود ایک شخصیت ہے۔ لیکن اس کو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی عقل کو حدود کے اندر رکھے۔ زیوس کہتا ہے کہ جب وہ اس زمین پر تھا تو اُس نے چائیروں کو انسانوں میں نہایت سچا پایا۔ وہ اُن کو فنون شفا اور نغمہ سکھاتا تھا اور ستاروں کی طرف جانے کا راستہ بتاتا تھا۔ اسی لئے بجائے اسکے کہ اُس کو آسمان سے نکال دیا جائے اُسے اُس کے مذبح کے قریب جگہ دی گئی اور وہ اس کا واحد پروہت قرار پایا۔ اس مخصوص انداز سے برونو کے عیسائیت سے تعلق پر روشنی پڑتی ہے۔ ہمیں کوئی تعجب نہیں کہ کارڈنل بلارمن کے نزدیک اس کے کچھ معنی نہ تھے ؎

اخلاقیاتی تصورات

برونو نے اخلاقیات پر کوئی مرتب نظام نہیں چھوڑا اگرچہ Spaccio کے دیباچہ میں وہ کہتا ہے کہ اس کا ارادہ ہے کہ "نور باطنی کی بنا" پر فلسفۂ اخلاق لکھے۔ ہم یہاں اُسی "نور فطرت" سے دوچار ہوتے ہیں جو سولھویں صدی میں آزادانہ حیثیت سے ایک نہایت نمایاں مسئلہ ہوگیا۔ برونو کبھی اس تجویز کو عملی جامہ نہ پہنا سکا۔ برخلاف اس کے اپنی دو استعاراتی تصانیف میں اُس نے دو تمہیدیں اس پر لکھیں (بہیمیت فاتح کا اخراج اور شجاعانہ تاثرات) ؎

یہ دو تصانیف ایک دوسرے کی مخالف معلوم ہوتی ہیں اگرچہ ان دونوں کے درمیان وقت کے لحاظ سے تھوڑا ہی وقفہ ہے Spaccio رجائی ہے۔ اس کا موضوع حیات انسانی کی اجتماعی حیثیت ہے۔ برخلاف اس کے شجاعانہ تاثرات میں برونو ہمیں ہر فرد کی پیکار باطنی سے آشنا کرتا ہے۔ وہ سعی پیہم کے الم پر زور دیتا ہے گویہ اس امر کی شہادت ہے کہ انسان اپنے اُوپر نصب العینی حقوق کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہاں پر ایک فرد کی ذاتی پیکار کا نقشہ کھینچا گیا ہے تاکہ جماعت یا نوع انسان

کی پیکار کا۔ یہ تصنیف صرف منتخب لوگوں کی اخلاقیات ہے جنھیں خود اپنی زندگیوں میں بلندیوں اور پستیوں کا احساس ہوتا رہتا ہے۔ دوسری تصنیف سب کے لئے ہے Spaccio کا مضمون ایک کہانی کی صورت میں بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ زیوس جس سے مراد سب سے بڑا دیوتا نہیں بلکہ ہر فرد انسان ہے کیونکہ اُسمیں الٰہی قوتیں پائی جاتی ہیں عالم سماوی کی اصلاح کا ارادہ کرتا ہے۔ وہ دیوتاؤں کو مخاطب کر کے کہتا ہے "ہمارے شرمناک قصے ستاروں میں ثبت ہیں آؤ ہم سچائی کی طرف یعنی خود اپنی فطرت کی طرف عود کریں ہمیں۔ چاہیئے کہ ہم عالم باطنی کی اصلاح کریں۔ پھر خارجی عالم کی بھی اصلاح ہو جائیگی۔ اور یہ اصلاح اس طرح عمل میں آتی ہے کہ ستاروں کے نام بدل دئے جاتے ہیں اور دیوتاؤں اور حیوانوں کی کم وبیش مبہم شکلوں کی بجائے مختلف نیکیوں کے نام اُن کو دئے جاتے ہیں۔ اس تحقیق میں کہ عالم سماوی میں کن نیکیوں کی نمائندگی ہو برونو جدید اصطلاح کے مطابق تمام "اثمان کی تثمین" کو تبدیل کرتا ہے۔ اُس لئے اس کی شرح وبسط بہت طویل کی ہے لیکن بہت سے دلچسپ واقعات اُس میں آتے ہیں۔ یہاں پر صرف چند خصوصیات کا ذکر کرنا مناسب ہوگا۔

نئی ترتیب میں سب سے اعلیٰ مقام صداقت کا ہے جو سب پر حکمران ہے اور سب کا مقام معین کرتی ہے۔ تمام اشیاء کا دار و مدار اُسی پر ہے۔ اگر ہم کوئی ایسی چیز فرض کر سکیں جو صداقت سے بھی بالاتر ہے اور اُس کی صحت کو معین کرتی ہے۔ تو یہ شے اصلی صداقت ہوگی اس لئے کوئی شے صداقت سے بڑھ کر نہیں۔ بہت سے لوگ اس کی تلاش کرتے ہیں لیکن صرف چند اس کو پہچان سکتے ہیں۔ اکثر اوقات اُس کی مخالفت کی جاتی ہے لیکن اس کو کسی کی حمایت کی ضرورت نہیں کیونکہ جتنی اس کی مخالفت کی جائے اتنی ہی وہ نشو ونما پاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ صداقت کی اس تثمین کا برونو کی اس پیکار سے تعلق ہے جو جدید نظریۂ کائنات کے لئے اُسے کرنی پڑی اور اُس کے اس خیال سے بھی کہ ان نئے خیالات سے نفس میں وسعت اور شرافت پیدا ہوتی ہے۔

برونو کے تصور کائنات میں اشیا کا لازمی باہمی ربط اور ایک کا دوسرے میں تحویل ہو جانا بڑی اہمیت رکھتا ہے روح کی زندگی خصوصاً تاثر میں بھی قانوناً عمل فرما

معلوم ہوتا ہے۔ اگر تغیر نہ ہو تو لذت بھی نہ ہو اور لذت کے لئے پہلے الم کا ہونا شرط لازم ہے ہر لذت کا احساس ایک عبور اور ایک حرکت ہے لہذا کوئی لذت نہیں جس میں الم کا اختلاط نہ ہو اضداد کے اس تعلق سے پشیمانی اور توبہ ممکن ہوتی ہے اور زندگی کی موجودہ سطح سے بلند تر مرتبے کی خواہش پیدا ہوتی ہے زیوس کے لئے بھی امراپنی اور تمام دیوتاؤں کی اصلاح کا محرک ہے سب کچھ بدل جاتا ہے صرف صداقت باقی رہتی ہے اور صداقت ہی کے نور ہدایت سے اصلاح عمل میں آنی چاہئے ہیراقلیتوس کی طرح برونو ان دو خیالات پہ بدستور قائم رہا ایک تو یہ کہ ضدین ایک دوسرے میں تبدیل ہو جاتی ہے اور دوسرا یہ کہ تمام تغیرات میں صرف قانون کائنات کو ثبات ہے لہذا یہ قدرتی بات ہے کہ صداقت اور توبہ دونو اس کی اخلاقیات میں پائے جاتے ہیں اس نئے نظام میں توبہ راج ہنس کی طرح ہے وہ دریاؤں پر اور تالابوں پر صفائی اور تزکیہ کے لئے آتی ہے توبہ کو حالت موجودہ پر افسوس ہوتا ہے اور اس خیال سے صدمہ ہوتا ہے اور اس بری حالت میں وہ مطمئن رہی وہ ادنی طبقات سے بلند ہو کر آفتاب صداقت کی طرف پرواز کرنا چاہتی ہے گو غلط بینی اس کا باپ اور غلط کاری اس کی ماں ہے لیکن اس کی اپنی فطرت الہی ہے وہ گلاب کے پھول کی طرح ہے جو کانٹوں میں پایا جاتا ہے یا شرارۂ آتش ہے جو جابذ اور ٹھنڈے چقماق سے نکلتا ہے۔

اس نئے نظام میں جو چیزیں عالم سماوی میں جگہ حاصل کرنا چاہتی ہیں ان میں سے ایک ”فرصت“ بھی ہے۔ وہ نوع انسان کے فرخندہ ایام طفولیت کی تعریف کرتی ہے جب انسان کام کرنے پر مجبور نہیں تھا اور سعی پیہم کی بیتابی اور غم موجود نہ تھا اور جب نہ صرف رنج ناپید تھا بلکہ بدی اور گناہ کا بھی وجود نہ تھا۔ عہد زریں کی اس قصیدہ خوانی کا زیوس یہ جواب دیتا ہے کہ انسان کو عقل اور ہاتھ اس لئے دیئے گئے ہیں کہ انھیں استعمال کرے اور اس کا کام صرف فطرت کے اشارات کی پیروی کرنا ہی نہیں بلکہ اپنی روح کی قوت سے ایک دوسری اور بلند تر فطرت کا پیدا کرنا ہے اس کے بغیر وہ اس زمین کا دیوتا ہونے کی حیثیت سے اپنا وقار قائم نہیں رکھ سکتا عہد زریں کی فرصت میں انسان نیکی سے اسی طرح معرا تھے جس طرح

اب حیوان ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ اس حالت میں وہ حیوانوں سے بھی زیادہ بےحس ہوں حاجت اور پیکار زندگی سے محنت پیدا ہوئی ذہن تیز ہوا اور فنون پیدا ہوئے اور روزبروز ضروریات کی مجبوریوں سے روح انسانی کی گہرائیوں سے نئے اور حیرت انگیز انکشافات معرض ظہور میں آتے رہتے ہیں اسی طرح سے انسان بہیمیت سے دور اور الہیت سے قریب ہوتا جاتا ہے یہ بھی صحیح ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ ظلم اور حسد کی بھی ترقی ہوتی ہے لیکن حالت بہیمیہ میں نہ نیکی کا وجود ہوتا ہے اور نہ بدی کا۔ ہمیں بدی کے عدم کو نیکی کے وجود کا مرادف خیال نہیں کرنا چاہئے تصرفِ ذات وہیں ہوسکتا ہے جہاں کوئی مخالف قوت مغلوب کرنے کے لئے موجود ہو ورنہ حیوانوں کی بےحسی کو نیکی کہنا پڑیگا۔ ٹھنڈی اور سست طبیعتوں میں عصمت کوئی نیکی نہیں شمالی یورپ میں باعصمت کوئی خاص خوبی نہیں لیکن فرانس اور اطالیہ جیسے گرم ممالک میں اور سب سے زیادہ افریقہ میں تحفظ عصمت ایک نیکی ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ فرصت صرف محنت کے ساتھ قابل قبول ہوسکتی ہے۔ کام اور آرام سے ملکر نغمۂ فطرت کا زیر و بم بنتا ہے۔ ایک بلند فطرت روح کے لئے فرصت سب سے بڑا آنذاد ہوجانا ہے۔ جبتک کہ وہ محنت شاقہ کے ساتھ نہ پائی جائے۔ اپنی تصنیف "تاثرات شجاعانہ" میں بھی اُس لئے اس نکتہ پر بڑا زور دیا ہے کہ تاثر کی زندگی اس وجہ سے کہ اُسمیں انتہائی تضادات پائے جاتے ہیں اُن لوگوں کے لئے جو بہیمیت سے گزر گئے ہیں ضرور ملتف اور مخلوط ہوگی۔ اسی لئے پیچیدگی ارتقائے تاثر کا معیار ہے احمق شخص کبھی حالت موجودہ سے باہر نگاہ نہیں ڈالتا۔ وہ نہ ماضی سے آگاہ ہوتا ہے اور نہ مستقبل سے۔ نہ اُس متضاد حالت سے آگاہ ہوتا ہے جو اُس سے اس قدر قریب ہے اور نہ اُس قید سے جو ابھی معرض امکان میں ہے۔ اُس کی مسرت بےغم، بےخوف اور بےپشیمانی ہوسکتی ہے۔ جہالت، مسرت حسی اور لطف حیوانی کی ماں ہے۔ جو شخص اپنے علم میں اضافہ کرتا ہے وہ اپنی تکلیف میں بھی اضافہ کرتا ہے علم کی ترقی سے بہت زیادہ امکانات نظر آتے ہیں اور ہم بلند تر نصب العین پیش نظر رکھتے ہیں جس تک پہنچنا مشکل ہوتا ہے شجاعانہ احساس اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ ایک شخص کسی بلند مقصد کے لئے سعی کرنے میں اس لئے باز نہیں رہتا کہ اسمیں تکلیف

اور محنت پڑتی ہے۔ پروانہ جو شمع پر گرتا ہے اُسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ اُس کی موت ہے۔ بہادر آدمی تکلیف اور موت کو جانتے ہوئے نور کی طرف جھکتا ہے کیونکہ اسے معلوم ہے کہ رنج اور خطرہ صرف حواس کے محدود نقطۂ نظر سے بُرا معلوم ہوتا ہے۔ اور سرمدیت کے نقطۂ نظر سے اس میں کوئی برائی نہیں۔ یہ لازمی ہے کہ تمام اعلیٰ تمنائیں درد سے ہم آغوش ہوتی ہیں کیونکہ ہم جتنی ترقی کرتے جائیں۔ ہمارا نصب العین بلند ہوتا جاتا ہے۔ ہم بے پروائی سے جہاز زندگی میں بیٹھ کر چل دیتے ہیں لیکن تھوڑی دور جاکر دیکھتے ہیں کہ سمندر ناپیدا کنار ہے۔ اور ہم حواس اور فکر سے مغلوب ہو جاتے ہیں جیسے جیسے ہماری مقصد برآری ہوتی جاتی ہے ہمیں اور صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تسکین کامل ناممکن ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارا معروض تمنا لامحدود ہے اور اسی سے ہماری محدود فطرت میں ایک کشمکش اور خلش موجود ہو جاتی ہے تاہم اس آتش الہٰی کے شعلوں کا ہماری طبیعت میں بھڑک اٹھنا ہمارے لیے باعث تسکین ہوتا ہے گو اُس کے ساتھ درد بھی وابستہ ہو۔ یہ تحفظ ذات کی ایک بلند تر صورت ہے جو ہماری طبیعت میں محرک ہوتی ہے کہ ہم نصب العین کیلئے اپنی کوشش کو جاری رکھیں خواہ ہمارا راستہ کتنا ہی خاردار ہو۔ ارادہ ہر منزل میں کسی نہ کسی طرح کے عشق کے زیر عنان ہوتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ عشق کسی ایسی چیز کا ہو جو فرد کی محدود ہستی سے بالکل پرے ہو۔

یہ تمام سلسلۂ فکر نہ صرف اس لئے دلچسپ ہے کہ اس میں ان تمام اعتراضات کے جواب موجود ہیں جو اس جدید زمانہ میں بھی اخلاقیات کے ہر اس نظام کے خلاف کئے جاتے ہیں جس کا معیار مسرت یا فلاح ہوتا ہے۔ بلکہ اس لئے بھی کہ برونو کی اخلاقیات قدما اور ازمنۂ متوسطہ دونوں کی اخلاقیات کے خلاف ہے۔ اضداد کی پیکار میں شریک ہونا اور اپنے جہاز ہستی کو سعی لامحدود کے سمندر میں ڈال دینا برونو کے لئے اعلیٰ ترین نصب العین ہے۔ اُس کے نزدیک اس طریقہ سے حیات باطن میں ایک ایسی ثروت پیدا ہوتی ہے جو کسی سکون سے پیدا نہیں ہو سکتی۔ اُس کی تصنیف ہم کو خواہ کتنا ہی افلاطون اور فلاطینوس کے مشابہ معلوم ہو برونو خود جن کا ذکر کرتا ہے تاہم وہ زمانۂ جدید کا مفکر معلوم ہوتا ہے۔ اپنی

اخلاقیات میں اسے لیسنگ lessing اور کانٹ کے اس خیال کی پیش بیانی کی ہے کہ لامتناہی کوشش زندگی کا اعلیٰ ترین مقصد ہے۔ اسی طرح عہد زریں کے تصور کے متعلق اُس کا جو خیال ہے وہ تاریخ تمدن کے جدید تصور سے ملتا جلتا ہے۔ اپنے تصور کائنات کی طرح اخلاقیاتی تصورات میں بھی وہ دور کی افق کو پیش نظر رکھتا ہے اور اُسے یہ یقین ہے کہ یہ افق اور زیادہ وسیع ہو سکتی ہے ؎

باب چہاردہم

ٹوماسو کمپانلا TOMASSO CAMPANELLA

برونو کی طرح کمپانلا بھی ایک راہب تھا جو اپنے زمانہ کے نئے خیالات سے آشنا اور ان کے قبول کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ لیکن اس میں ایک حد تک ردعمل بھی پایا جاتا ہے۔ وہ نشأت جدیدہ کے مفکروں سے اس امر میں متفق ہے کہ ایک نئی سائنس اور ایک نیا فلسفہ پیدا ہونا چاہیئے کیونکہ کتاب فطرت اب اس انداز سے کھولی گئی ہے کہ پہلے کبھی اس طرح نہ کھلی تھی۔ لیکن اس تقاضہ کے لئے اس کے پاس ایک اور وجہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ قدیم فلسفۂ غیر عیسوی اور بے دین تھا۔ اُس کا خیال تھا کہ ارسطو کا فلسفہ کسی طرح بھی کلیسا کے دین سے متحد نہیں ہو سکتا اگرچہ تمام ازمنۂ متوسطہ کے دوران میں یہ ممکن خیال کیا جاتا تھا۔ اگر کلیسا کو زندہ رہنا ہے اور اگر اُسے دنیا کی اُن اقوام کے سامنے ذلیل ہونے سے بچنا ہے جن میں ایسی تہذیب ہو جو کلیسا کے اندر نہیں پائی جاتی تو یہ لازمی ہے کہ فطرت اور مملکت کے متعلق نئے نظریات پیدا ہوں اور ایک مطلقاً نیا فلسفۂ ظہور میں آئے۔ کمپانلا کی طبیعت میں نشأت جدیدہ کی بے باک امیدیں کلیسا کے سامنے ایک وفادار کیتھولک کے عجز و انکسار کے دوش بدوش پائی جاتی ہیں۔ وہ اس کا قائل نہیں کہ برونو کو اس کے علمی خیالات کی وجہ سے جلا دیا گیا۔ گیلیلیو کی حمایت میں وہ کلیسا کو

یہ نصیحت کرتا ہے کہ تجربہ کی بناء پر جو تحقیقات کی جائے اس کی اجازت ہونی چاہئے کیونکہ اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو کتاب فطرت صحف مقدسہ کے مطابق ثابت ہوگی لیکن جب کلیسا نے گیلیلیو کی نئی ہیئت کو غلط اور ناجائز قرار دیا تو کمپانلا نے بھی سر تسلیم خم کر دیا۔ یہ احساس اس کے لئے کسی قدر باعث تسکین تھا کہ اب اس کے لئے یہ لازمی نہیں کہ وہ اُس تصور فطرت کو ترک کر دے جو اس نے ٹیلیوس سے حاصل کیا تھا اور جس کی اشاعت وہ اپنی پہلی تصانیف میں کر چکا تھا۔ اس کوشش میں کہ مدرسیت پر ایک نئے فلسفہ کی بنا رکھے بہت سے لوگ اس کے جانی دشمن ہو گئے اور غالباً اس کے زیادہ عرصہ تک قید رہنے کی یہی وجہ تھی۔ اُس کی شخصیت بڑی الم انگیز معلوم ہوتی ہے کیونکہ کلیسا کے عہدہ داروں نے جنھیں روایتی مسائل کی ہر قسم کی تبدیلی سے ڈر لگتا تھا مدرسیت کے خلاف اُس کی جد و جہد کو ناراضگی کی نگاہ سے دیکھا۔ کلیسا کے متعلق اس کی تمام سرگرمی اس کے کسی کام نہ آئی۔ ذہنی طور پر بھی وہ ماضی کی قوتوں کو مغلوب نہ کر سکا بڑے بڑے معنی خیز خیالات اُس کی طبیعت میں پیدا ہوتے تھے لیکن وہ انھیں مدرسیت اور تصوف کا جامہ پہناتا تھا۔ اور جب وہ انھیں جمہور کے سامنے پیش کر سکا تو ڈیکارٹ نہ اس سے پیشتر دوسرے طریقہ سے زیادہ وضاحت سے اور اُس زمانہ کی سائنس کے زیادہ مطابق بیان کر چکا تھا۔

کمپانلا ۱۵۶۸ء میں سٹیلو کالابریا Stilo Calabrea کے مقام پر پیدا ہوا اُس نے اپنا پہلا نام گیووانو Giovanno بدل کر ٹوماسو Tomasso نام رکھا جبکہ چودہ برس کی عمر میں وہ ڈومینیگی Dominican سلسلہ میں داخل ہوا۔ اس نے خود اقبال کیا ہے کہ اُس نے یہ راہ صرف مذہبی جذبہ کی وجہ سے اختیار نہیں کی بلکہ زیادہ تر اس امید سے کہ خانقاہ میں زیادہ آسانی سے وہ اپنے مطالعہ کو جاری رکھ سکیگا اس کی سرگرمی اور تیز فہمی کی وجہ سے بہت جلد دوسرے راہب اس کی طرف متوجہ ہوئے اور اُس سے خوف کھانے لگے۔ ارسطو کے فلسفے کے خلاف وہ ایسے قوی دلائل پیش کرتا تھا کہ اُس کے متعلق یہ خیال ہو گیا تھا کہ اس کو کسی فوق الفطرت طریقہ سے یہ خیالات حاصل ہوتے ہیں اور ممکن ہے کہ لوگوں کے اس شبہہ کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہو کہ وہ مخفی علوم کی طرف مائل تھا۔ ٹیلیسیو کے فلسفۂ فطرت نے اُس میں بڑا ذوق و شوق پیدا کیا اور

اس پر بڑا صدمہ تھا کہ اس معمر اہل فکر سے ملنے کی اس کو اجازت نہ ملی۔ وہ پہلی مرتبہ تب ہی اس کو دیکھ سکا جبکہ وہ تابوت میں پڑا تھا۔ وہ ٹیلیسیو کے فلسفہ کے بنیادی نکات میں اس کا پیرو ہے اور بڑے جوش سے اُس کی حمایت کرتا ہے۔ لوگوں کی دشمنی سے بچنے کے لئے وہ روم چلا گیا اور وہاں سے فلارنس اور پاڈوا کا رخ کیا۔ باقاعدہ پروفیسری کی کرسی اس کو کہیں نہ ملی جہاں سے وہ اپنے نئے خیالات کی تشریح کرسکتا۔

لوگوں کو اس نئی تعلیم کے متعلق بہت شبہات تھے۔ کمپانلا کے قلمی نسخے اس سے چرائے گئے اور وہ اس کو پھر تب ملے جب وہ شمالی اطالیہ سے واپسی پر روما کی عدالت احتساب کے سامنے پیش ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں عدالت کی تحقیقات میں آسانی سے اس کا چھٹکارا ہو گیا لیکن اپنے وطن میں اس کو زیادہ مشکل پیش آئی سلطنت ہسپانیہ سے بیزاری اور لوگوں کے عام ہیجان طبع کی وجہ سے کالابریا میں ہلچل مچ گئی کمپانلا جو پہلے اپنی فلسفیانہ مخالفت کی وجہ سے لوگوں کا ہدف نگاہ بنچکا تھا اب اشتراکی خیالات کی وجہ سے جو بچپن سے اس کی طبیعت میں موجود تھے لوگوں کو اس پر شبہہ ہوا اور کچھ اس لئے بھی کہ وہ سمجھتا تھا کہ زمانے اور فطرت کی علامات سے وہ پیش گوئی کرسکتا ہے کہ سنہ ۱۶۰۰ء میں عظیم انقلابات واقع ہونگے الحاد اور سلطنت کے خلاف سازش کے الزام میں کئی بار اسکو سخت تکلیفیں پہنچائی گئیں اور ستائیس برس تک وہ زندان میں رہا اسکی زندگی کے بہترین سال اسطرح گزرے لیکن اس زبردست روح کا جوش ٹھنڈا نہ ہوا قید خانے میں وہ نظمیں لکھتا تھا اور گیان دھیان میں وقت صرف کرتا تھا جب وہ زیر زمین کی ایک تنگ و تار کوٹھری سے نکلکر کسی قدر بہتر جگہ میں رکھا گیا تو اس نے پھر ذوق و شوق سے مطالعہ شروع کردیا۔ جو دوست اسکے پاس آتے جاتے وہ اسکے قلمی نسخوں کو چھپوانے کا انتظام بھی کردیتے تھے انجام کار وہ رہا کر کے روما بھیج دیا گیا پوپ نے اسکی حفاظت کی اور اسے اجازت دی کہ فرانس میں جاکر پناہ لے جہاں فرانسیسی حکومت کی مدد سے اس نے عمر کے آخری سال امن میں گزارے ڈیکارٹ کی پہلی اور دو آخرین تصنیف کے شائع ہونے کے دو سال بعد اس نے سنہ ۱۶۳۹ء میں وفات پائی۔

کمپانلا کی یہ خواہش تھی کہ تجربے کی بنا پر فلسفے کی تعمیر کی جائے اس لئے ٹیلیسو کے نظام العمل کی طرف وہ اس ذوق و شوق سے مائل ہوا کہ جس ناقص طریقے

سے اس پرعمل ہوا تھا وہ سب اس کی نظروں سے اوجھل رہا۔ ٹائکو براہے اور گیلیلیو کے مشاہدات کے متعلق بھی اس وجہ سے اُس نے ایسی گہری دلچسپی کا اظہار کیا اور جیسے ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں اپنے تصور کائنات کے متعلق اسے کچھ عرصہ تامل رہا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر گیلیلیو کے نتائج صحیح ہیں تو ہمیں اپنا فلسفہ بالکل بدلنا پڑیگا اور چونکہ گیلیلیو صرف مشاہدات پر اعتبار کرتا ہے اس لئے صرف مخالف مشاہدات سے اس کی تردید ہو سکتی ہے کیتھولک کمپانلا کو اس کا بڑا خیال تھا کہ کہیں کلیسائی تعلیم کو غلط قرار دیکر اپنی ہنسی نہ اُڑائے۔ اسی وجہ سے اس نے قید خانے میں اعتذار برائے گیلیلیو Apologia pro Galiles لکھی جسے ایک دوست نے ۱۶۲۲ء میں فرانک فورٹ میں اپنے خرچ سے چھپوایا لیکن کلیسا نے جیسا کہ ہم آگے چلکر بیان کرینگے کمپانلا کی تجویز کو منظور نہ کیا جو یہ تھی کہ کلیسا اس امر کا اعلان کرے کہ کتاب فطرت اور کتاب وحی کی تاویل الگ الگ اپنے اپنے قوانین کے مطابق ہونی چاہیئے یہ ایمان رکھتے ہوئے کہ وہ انجام کار ایک دوسری کے مطابق ثابت ہونگی خصوصاً جب اس حقیقت کو نظر انداز نہ کیا جائے کہ انجیل قدرتی طور پر جو اس کی بنا پر قائم کردہ عام فہم تصور کائنات کے پیش کرنے پر قناعت کرتی ہے۔ لیکن جب گیلیلیو پر فتویٰ جرم دیا گیا تو کمپانلا نے ایک جوشیلے کیتھولک اور ٹیلیسیو کے پیرو ہونے حیثیت سے اس فتویٰ سے اتفاق ظاہر کیا۔ مگر ٹیکو براہے اور گیلیلیو کی تحقیقات کی بنا پر وہ بروج ثابتہ کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔ ٹیلیسیو کی طرح اُس کا ایمان تھا کہ کائنات میں دو متخالف قوتیں ہیں۔ ایک انشراحی جس سے گرمی پیدا ہوتی ہے اور ایک انقباضی جس سے سردی پیدا ہوتی ہے انشراحی قوت کا مقام سورج ہے اور انقباضی کا زمین۔ سورج اپنے دوسرے ساتھیوں یعنی ستاروں کے ساتھ زمین کے گرد گردش کرتا ہے۔ کمپانلا کا فلسفۂ فطرت ٹیلیسیو کی طرح جاتیتی ہے کیونکہ اُس کا خیال ہے کہ اشیاء کا باہمی تعامل اور خصوصاً مخالف قوتوں کا باہمی تجاذب بغیر اس کے متصور نہیں ہو سکتا کہ ان قوتوں کو زندہ خیال کیا جائے۔ ایک دوسرے پر عمل کرنے کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ ایک دوسرے کو محسوس بھی کریں۔ اُس نے ٹیلیسیو کی دلیل کو زیادہ تفصیل سے دہرایا ہے اسکا یہ خیال خاص طور پر دلچسپ ہے کہ احساس عناصر کے باہمی

تعامل سے پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ ایسے مطلقاً نئے ملکہ یا صفت کا پیدا ہونا عدم سے وجود میں آنے کے مرادف ہوگا۔ قدیم زمانہ میں Lucretius نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا تھا کہ فطرت متعدد مثالیں پیش کرتی ہے جن میں پیدا شدہ شے کے صفات پیدا کرنے والے عناصر کے صفات سے مختلف ہوتے ہیں۔ کمپانلا یہ جواب دیتا ہے کہ ایسی تمام مثالیں ہمارے لئے عدم سے وجود میں آنے کی مثالیں ہیں کیونکہ ہم یہ نہیں جانتے کہ عناصر میں سے کن میں اس نئی صفت کا امکان ہے۔ مادی عناصر سے احساس کا پیدا ہونا اُسی طرح سے عدم سے وجود میں آنے کی مثال ہے جیسے غیر مادی وجود سے مادی وجود کا ظہور میں آنا۔ عناصر میں وہ شے جس میں اس نئی صفت کا امکان مضمر ہوتا ہے اپنے جوہر میں اُس صفت کی ہم خاصیت ہونی چاہیے اگرچہ یہ لازمی نہیں ہے کہ وہ پہلے اُسی صورت میں موجود ہو جس میں وہ نتیجہ میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس تصور سے اس خیال میں کہ تمام اشیاء ارواح رکھتی ہیں حیاتیت سے ایک بالکل الگ مفہوم پیدا ہو جاتا ہے۔ اور فطرت کی میکانکی توجیہ جب حیاتیت کی جگہ لے رہی تھی تب بھی اُس کے اس مفہوم کی اہمیت کو تسلیم کیا گیا تھا۔ کمپانلا صرف مادی اور حسی روح کو باقی فطرت کے ساتھ متحد کرنا چاہتا ہے ٹیلیسیو کی طرح اس کا بھی ایمان ہے کہ روح کا اعلیٰ جزو عدم سے وجود میں آتا ہے۔

برونو کی طرح کمپانلا کا فلسفۂ فطرت بھی ترقی کرتے کرتے پوری مابعد الطبیعات بن گیا جو آخر میں مذہبی تصورات کے ساتھ جا ملی۔ ہر شے جو موجود ہے اس کے وجود کی تین صورتیں ہیں۔ قوت، علم اور جذبہ۔ موجود ہونے کے سب سے مقدم یہ معنی ہیں کہ کسی شے میں اپنے آپ کو محسوس کرانے کی قوت ہے۔ لامحدود درجہ کی قوت صرف خدا میں ہے۔ محدود مخلوق میں قوت بھی محدود ہوتی ہے۔ وجود کوئی ایسا نہیں جو خدا نہ ہو۔ اپنے خارجی اثر سے نہیں بلکہ اپنے جوہر سے خدا تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے۔ لیکن بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو ہستی محدود میں نہیں ہوتیں محدود مخلوقات کی کثرت اس اضافی عدم کو ظاہر کرتی ہے۔ ایک دوسرے کو محدود کرنا ایک دوسرے کی نفی کرتا ہے۔ جو بات قوت کے متعلق صحیح ہے وہی علم اور جبلیت کے متعلق بھی صحیح ہے۔ علم کے بغیر قوت کام نہیں کر سکتی۔ لیکن علم قوت کے اندر مضمر ہوتا ہے

بلکہ خود قوت ہی ہے۔ کام کرنے کے ادراک کی قابلیت کو کام کی قابلیت سے علیحدہ نہیں کر سکتے۔ حیوان کی تحفظ ذات کی جبلت سے یہ امر بخوبی واضح ہوتا ہے۔ لیکن فطرت کے متعلق یہ خاص طور پر صحیح ہے لہذا علم ایک ازلی اور اساسی چیز ہے جو خارجی اثرات سے پیدا نہیں ہوتی۔ اپنی ذات کا علم دیگر تمام قسم کے علم کی شرط مقدم ہے۔ اس قسم کا مصدری علم ذات ہر شے میں پایا جاتا ہے۔ لیکن یہ پوشیدہ ہوتا ہے کیونکہ کوئی مخالفت اور کوئی تبدیلی محسوس نہیں ہوتی۔ کمپانلا یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کس طرح علم ذات ممکن ہے برخلاف ٹیلیسیو کے اس قول کے کہ ہر قسم کے علم کے لئے تغیر کا ہونا لازمی ہے۔ کمپانلا کا خیال ہے کہ جو علم تغیر سے وابستہ ہے وہ صرف خارجی تجربہ سے حاصل کردہ علم ہے۔ دوسری اشیاء کو جاننے کے لئے ضرور ہے کہ ہم اُن سے متاثر ہوں اور وہ ہم میں کسی طرح کی تبدیلی پیدا کریں۔ لیکن اپنی ذات کے علم کے لئے یہ لازمی نہیں ہے کہ آدمی متاثر اور متغیر ہو کیونکہ اپنی ذات میں ہم جس چیز کو جاننا چاہتے ہیں وہ ہم خود ہیں۔ اور اس علم سے ہم بدل کر اور نہیں ہو جاتے۔ ہر ہستی میں ایک ذاتی فکر مضمر ہے جو اس کی اپنی فطرت کا علم ذات ہے اس امر کا سبب کہ ہمیں فوراً اپنی ذات کا واضح علم نہیں ہوتا بلکہ اپنے اعمال سے ہمیں اپنی فطرت کا پتہ چلانا پڑتا ہے یہ ہے کہ اپنی ذات کا علم جو ہماری فطرت میں مضمر ہے خارجی اثرات ہمیشہ اُس کے مانع ہوتے رہتے ہیں دوسری اشیاء کا جاننا اور متواتر اُن سے تغیر پذیر ہوتے رہنا تحفظ ذات کے لئے لازمی ہے۔ اس طرح سے اصلی مصدری علم تاریک ہو جاتا ہے اور روح اپنے آپ سے غافل اور جاہل ہو جاتی ہے۔ حیوانات اپنی ذات کے علم سے بیگانہ ہوتے ہیں اور اسی لئے خارجی اثرات کے لاتناہی سلسلہ کی وجہ سے وہ ایک دائمی دھوکہ میں زندگی بسر کرتے ہیں لیکن اپنی ذات کا علم پنہاں دوسری اشیاء کے علم کے لئے شرط مقدم ہے۔ مجھ کو گرمی کا احساس ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ میں گرم ہو رہا ہوں۔ دوسری اشیاء کا ادراک اپنے شعور کا ایک مخصوص یقین اور تغیر ہے۔ صرف ہستی لامحدود میں اصلی اور مصدری علم واضح اور آزادانہ طور پر ظاہر ہوتا ہے کیونکہ یہاں کوئی خارجی اثرات نہیں ہوتے۔ محدود ہستیوں کے لئے علم ذات کے مسئلہ کا بھی منفہوم ہو سکتا ہے کہ تمام علم کا مدار ہماری حس بلا واسطہ پر ہے۔ متشککین کا شک

علم مشتق کے متعلق صحیح ہو سکتا ہے لیکن اس علم کے لئے نفسی کیفیات اور ان کے تغیرات کا شعور لازمی ہے اور یہ شعور ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ جو بات ہمارے علم کے لئے صحیح وہی ہمارے عمل پر بھی صادق آتی ہے۔ میں بوجھ اُٹھا سکتا ہوں اس کا مطلب یہ ہے کہ میں اپنے بازو کو اٹھا سکتا ہوں اسی لئے دوسری چیزوں کا وزن وغیرہ کا علم مجھے اسی لئے ہو سکتا ہے کہ ان اشیاء سے جو خود میری حالت متعین ہوتی ہے میں اُس کو جان سکتا ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ میں ان کیفیات کی توجیہ میں غلطی کروں لیکن میں اس میں غلطی نہیں کرتا کہ میں انھیں خاص طرح محسوس کرتا ہوں۔ کمپانلا آگسٹین کا حوالہ دیتا ہے جس نے اس سے پیشتر یہ ثابت کیا تھا کہ شعور بلا واسطہ ہم کو دھوکا نہیں دے سکتا۔ آگسٹین کہتا ہے میرے لئے سب سے زیادہ یقینی بات یہ ہے کہ میں موجود ہوں۔ اگر تو میرے ہونے کا انکار بھی کرے اور مجھے کہے کہ تو اپنے آپ کو دھوکا دے رہا ہے تب بھی تو اقرار کر رہا ہے کہ میں ہوں کیونکہ اگر میں نہ ہوں تو میں اپنے آپ کو دھوکا بھی نہیں دے سکتا۔" اس مسئلہ سے کمپانلا اس نکتہ پر پہنچ گیا جو ڈیکارڈ کے فلسفہ میں تمام فلسفۂ جدید کا نقطۂ آغاز بن گیا۔ یہ صحیح ہے کہ کمپانلا کی "ما بعد الطبیعات" جس میں اس مسئلہ کی تشریح ہے ڈیکارٹز کی مشہور کتاب (Discours Sur La Methode) (مقالہ بر اسلوب علم) سے ایک سال بعد شائع ہوئی لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کا زیادہ حصہ اُس نے قید خانہ میں لکھا علاوہ ازیں شعور بلا واسطہ کو تمام علم کی بناء قرار دینے کا خیال نشأت جدیدہ کے بہت سے مفکرین میں پایا جاتا ہے مثلاً کوزانس، موٹن چیرون، سانچے (اس آخر میں فلسفی کے متعلق ہم نے ابھی تک کوئی ذکر نہیں کیا)، لیکن کمپانلا اور دور تک جاتا ہے۔ اس کا علم مضمر وہی ہے جسے ہم موجودہ اصطلاحات میں علم بالقوی کہہ سکتے ہیں۔ یہ بجائے شعور واقعی کے شعور کا امکان ہے کیونکہ کمپانلا کہتا ہے کہ خارجی تجربہ ہمیشہ اس شعور ذات کو مانع ہوتا رہتا ہے۔ کیونکہ حقیقی شعور ذات نفس کو تمام تغیرات سے مجرد کر لینے سے حاصل نہیں ہوتا (اس لئے کہ ہستی غیر متغیر کا شعوری ہونا تو متصور ہی نہیں ہو سکتا) بلکہ تغیرات اور اعمال میں اپنی فطرت کے انکشاف سے حاصل ہوتا ہے "کثرت تغیرات سے ہماری اصل فطرت محجوب ہو جاتی ہے اور نت نئی فطرتیں

ہم میں نمایاں ہوتی رہتی ہیں جس کی وجہ سے جوہر نفس کی وحدت اپنے ماضی سے مقابلہ اور اپنا علم ذات بہت مشکل ہو جاتا ہے۔ یہاں وہ ایسے شعورِ ذات کی طرف اشارہ کرتا ہے جو اس نیم صوفیانہ شعور ذات سے مختلف ہے جو تمام تغیرات سے آزاد ہوتا ہے کہ

قوت اور علم کی طرح جذبہ بھی ہر شے میں پایا جاتا ہے۔ اس کی شہادت اس امر سے ملتی ہے کہ ہر شے اپنے تحفظ کی کوشش کرتی ہے پتھر پتھر ہی رہنا چاہتا ہے اور اگر اسے ہوا میں اچھالیں تو وہ زمین پر واپس آنا چاہتا ہے جہاں اس کا گھر ہے پودے اور حیوانات تناسل کے ذریعہ سے اس قسم کا تحفظِ ذات چاہتے ہیں جو ایک خاص فرد کی ہستی کے پرے تک چلا جائے نور و حرارت کی حاجت اور درو و بروں ہر طرف وسیع ہونے کی خواہش ایسے سرمدی جذبہ یا عشق کا عمل ہے جس طرح اپنی ذات کو حرکت دینا تمام دیگر اشیا کو حرکت دینے کے لئے شرط مقدم ہے اور علم ذات علم غیر کے لئے شرط لازم ہے اسی طرح عشق ذات باقی تمام اشیا کے عشق کی اساس ہے عشق مختلف اشیاء کے متعلق جو مخصوص صورتیں اختیار کرتا ہے ان سب کے لئے وہ عشق پنہاں لازمی ہے جس کے ذریعہ سے ہر وجود اپنی ہستی کو قائم رکھتا اور رادھا سے اس کو پیش کرتا ہے ہر مخلوق کی طرح انسان کی مسرت بھی اسی تحفظ ذات میں ہے، اگر اس کی بجائے یہ مسرت کسی اور قسم کے عمل کے ساتھ وابستہ ہوتی تو اس کا نتیجہ ہلاکت نفس کے سوا کچھ نہ ہوتا۔ مقصد اعلیٰ تک پہنچنے کے لئے نیکی کے قواعد پر زندگی بسر کرنا لازمی ہے جو شئے جماعت کے لئے قانون ہے وہ افراد کے لئے نیکی ہے اس موجودہ عالم میں تین راہیں مقصد کی طرف رہنمائی کرتی ہیں، خود اپنی شخصیت کا تحفظ، اپنی اولاد میں اپنی زندگی کی بقا اور ترک عزت و شہرت جو ہمارا راستہ حیات سرمدی کی طرف لے جاتا ہے جب آدمی پھر اس ہستی لامحدود میں حصہ لیتا ہے جس سے اس کا وجود اختلاطِ عدم کی وجہ سے الگ ہو گیا ہے اس طرح سے کمپانلا تمام اخلاق اور مذہب کو تحفظ ذات کے ساتھ وابستہ کر دیتا ہے مذہب کے ساتھ اس کا سب سے گہرا تعلق ہے۔ کیونکہ غیر شعوری یا پنہاں عشق ذات جو ہر قسم کے عشق غیر کی بناء ہے اپنی اصلی ماہیت میں اُس ہستی لامحدود کا عشق ہے جو تمام اشیاء کی محدود ہستی میں مرتعش ہے اور اس سے بہرہ اندوز ہوئے بغیر رحمت

سرمدی تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے یوں کہہ سکتے ہیں کہ تمام انسانوں میں ایک اصلی پنہاں مذہب پایا جاتا ہے جس طرح ہر شخص میں ایک پنہاں علم اور ایک پنہاں جذبہ ہے اور اصل میں ان سب کی حقیقت ایک ہے۔ خاص خاص معین و مروج مذاہب غلطی کر سکتے ہیں لیکن وہ باطنی اور اصلی مذہب جو ان سب کی اساس مشترک ہے غلط نہیں ہو سکتا۔ وحی کی ضرورت اسی لئے ہے کہ مذاہب مروجہ میں اختلاف اور غلطیاں پائی جاتی ہیں۔

ہر مقام پر کمپانلا کی انفرادیتی اخلاقیات ہمیں ٹیلیسیو کی یاد دلاتی ہے ٹیلیسیو کی طرح وہ بھی عالی منشی کو نیکی کا لفظ کمال سمجھتا ہے۔ کیونکہ اس سے سچی شرافت ظاہر ہوتی ہے اور نفس حقیقی کا تحفظ ہوتا ہے اس کی وجہ سے انسان خارجی اعراض کو تحقیر کی نظر سے دیکھتا ہے اور اپنی ذات اور دوسروں کے لئے حصول آزادی کی کوشش میں نہایت پر اذیت شہادت اور تکلیف دہ اسیری سے بھی منہ نہیں پھیرتا۔ اپنی اجتماعی اخلاقیات میں وہ مختلف اجتماعی صورتوں پر تبصرہ کرتا ہے۔ چھوٹے سے چھوٹے اجتماعی گروہ یعنی کنبہ اور گھرانے سے لیکر اور ملت و مملکت سے ہوتا ہوا انسانوں کی اس وسیع جماعت تک پہنچتا ہے جس کا حاکم اعلیٰ پوپ ہے اور جس کی مجلس اعیان دنیا کے بادشاہوں پر مشتمل ہے۔ کمپانلا بڑے ذوق اور سرگرمی سے سیاسیات میں حصہ لیتا تھا۔ شاید وہ اپنے ایام شباب میں اپنے وطن کے مستقبل کے لئے بڑی بے باک و انقلاب انگیز تجویزیں اپنے ذہن میں رکھتا تھا اور اپنے متعلق اُسے یہ یقین تھا کہ فطرت و حالات اُس سے مقتضی ہیں کہ وہ ایک مذہبی اور سیاسی مصلح بن جائے۔ جس سازش کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اُس نے اُس میں حصہ لیا ہمیں ابھی تک کچھ معلوم نہیں۔ عالی منش انسان کے بیان میں اُس نے جو الفاظ استعمال کئے ہیں وہ اس امر کے مظہر ہو سکتے ہیں کہ کچھ عظیم الشان تجاویز اس کے ذہن میں تھیں جن کا اقرار وہ کھلے الفاظ میں نہیں کرنا چاہتا۔ وہ تجاویز خواہ کچھ ہی ہوں اتنا صحیح ہے کہ اُس نے بعد ازاں ایک مذہبی حکومت عالم کی تجویز مرتب کی تمام روئے زمین جس کے زیر عناں ہو اور پوپ اُس کا فرمانروا ہو، اُس میں ہسپانیہ کے سپرد یہ کام ہو کہ وہ تمام روئے زمین کی اقوام کو کلیسا کا حلقہ بگوش بنائے اور

فرانس کے سچے عیسائی بادشاہ کا یہ فرض ہو کہ وہ یورپ کے ملحدین کو بالجبر دین کی طرف واپس لائے۔ یہاں پر سیاسیات میں کمپانلا کا نابالغ ترقی انداز صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے جیسا اسی کے تصور فطرت کے متعلق ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ اس کی حیثیت ماکیاویلی (Machaiavelli) سے بالکل متضاد ہے جس کو وہ اصول شر کا نمایندہ سمجھتا ہے (خاص کر اپنی کتاب (Atheisnus Triumphtus) ۱۶۳۶ء میں اس کا ذکر ہے)

عجیب بات یہ ہے کہ اپنے تصور فطرت کی طرح ان مسائل میں بھی وہ اُن ہی افکار سے خاص طور پر متاثر ہوا ہے جنھیں وہ تسلیم نہیں کرنا چاہتا یا جنھیں اس کو تسلیم نہیں کرنا چاہیے۔ اس کی نصب العینی مملکت (Cuitas Solis) "جمہوریۂ شمسی" کا بیان اُس کی اخلاقیات اور سیاسیات کے ساتھ شائع ہوا اس خیال کا ڈھانچہ زندان میں اس کے ذہن میں آیا جبکہ حالت موجودہ کا سنگ گراں اُس کی چھاتی پر دھرا تھا۔ اس سے ایک سال پہلے انگریزی چانسلر طامس مور اور کمپانلا کی تصنیف سے بالکل ہم وقت بیکن اس قسم کی نصب العینی انسانی جماعتوں کا خاکہ کھینچ چکا تھا۔ جمہوریۂ افلاطون کا نمونہ ان تینوں کے پیش نظر تھا۔ کمپانلا ایک ایسے نظام جماعت کا خاکہ کھینچتا ہے جس میں سائنس جو علم فطرت اور فلسفہ دونوں پر مشتمل ہے حکومت کرتی ہے اور جہاں محنت جسمانی کے حقوق پورے ہوتے ہیں۔ اس میں مذہب پیشہ برہمنوں اور امرا کی کوئی جماعت نہیں۔ اس میں حکمران وہی لوگ ہوتے ہیں جن کی بہترین نظری اور عملی تعلیم و تربیت ہوئی ہے۔ اس جمہوریۂ شمسی کے باشندوں کو یہ خیال نہایت مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے کہ ہاتھوں سے کام کر کے روزی کمانے والے لوگ مملکت کے دوسرے افراد کے مقابلہ میں کم درجہ کے لوگ ہیں۔ اس میں نہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے نہ الگ الگ رہنے کے مکان اور نہ اپنی اپنی متاہل زندگی، کیونکہ ان سب چیزوں سے خود غرضی پیدا ہوتی ہے۔ اور جمہوریۂ شمسی کے باشندوں کی حب الوطنی میں خلل آتا ہے۔ مرد و عورت کا اجتماع عضویاتی ضروریات کی بنا پر حکام کی طرف سے ہونا چاہیے تاکہ مملکت میں تندرست اور قابل رعایا پیدا ہو۔ کیونکہ باشندگان جمہوریۂ شمس کے نزدیک تناسل کے ذریعہ سے فرد کی نہیں بلکہ مملکت کی بقاء مقصود ہے۔ غرور سب سے بڑا عیب ہے۔ ہر شخص کو اس کی قابلیت کے مطابق عہدہ دیا جاتا ہے

اور محنت کی پیداوار سے ہر شخص کو اُس کی حاجت اور اس کے استحقاق کے مطابق حصہ ملتا ہے۔ تناسل، عہدہ اور تقسیم اسباب میں اتفاق کو دخل نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اُس سے ناانصافی پیدا ہوتی ہے اور بہت سے لوگ محتاج ہو جاتے ہیں۔ "اس وقت نیپلس کے شہر میں ستر ہزار آدمی آباد ہیں۔ ان میں سے مشکل سے دس پندرہ ہزار آدمی محنت کرتے ہیں اور ان کو اس قدر سخت کام کرنا پڑتا ہے کہ وہ تباہ ہو جاتے ہیں باقی آبادی آرام کرتی ہے اور بالکل بے پرواہی، حسد و بغض، کمزوری اور لذت پرستی کی زندگی بسر کرتی ہے لیکن جمہوریۂ شمس میں جہاں ادنیٰ خدمات صنعتیں کاروبار اور مختلف پیشے تمام انسانوں میں منقسم ہیں کسی شخص کو چار گھنٹے سے زیادہ کام کرنے کی حاجت نہیں باقی وقت تحصیل علم، تبادلۂ خیالات، لکھنے پڑھنے، بیان کرنے، سیر و تفریح یا دیگر جسمانی اور دماغی مسرت بخش مشاغل میں صرف ہو سکتا ہے۔

مستقبل کا یہ خواب کمپانلا کی چشم بصیرت کے سامنے اُس وقت آیا جب کہ وہ زندان میں بقول خود پا بزنجیر ہونے کے باوجود آزاد بھی تھا، اکیلا ہونے کے باوجود تنہا نہیں تھا اور خاموش ہونے کے باوجود نالہ کش تھا۔ اُس کے یہ خیالات اُس کے ان فلسفیانہ اور سیاسی اور مذہبی تصورات کے کسی قدر منافی ہیں جو اُس نے دوسری تصانیف میں پیش کئے ہیں۔ یہ اُس کی ادعائے ذات کی تاکید کے مطابق نہیں ہے کہ ایک فرد اپنے نصب العین کی تلاش مطلقاً ترک کر دے جیسا کہ اُس نے جمہوریۂ شمسی میں طلب کیا ہے۔ علاوہ ازیں کمپانلا یہ بھی بھول جاتا ہے کہ وہ تناسل کو فرد کے بقا کی ایک صورت قرار دے چکا ہے۔ جمہوریہ میں وہ صرف بقائے نوع کو تناسل کا مقصود سمجھتا ہے۔ اس سے زیادہ تعجب خیز وہ تضاد ہے جو کمپانلا کے جمہوریۂ شمس اور اُس کی مذہبی حکومت کے تخیل میں پایا جاتا ہے جس کو کمپانلا اپنی فلسفیانہ اور سیاسی تصانیف میں نصب العین قرار دیتا ہے۔ اسکے جمہوریہ میں تمام سلسلۂ مراتب اور مطلق العنان شاہی ناپید ہو جاتی ہے۔ دین معین کے لئے بھی اس میں کوئی جگہ نہیں ہے۔ اُس کا مذکورۂ بالا مذہب پنہاں وہاں کافی معلوم ہوتا ہے بلکہ اُس نے صاف طور پر یہ بھی کہا ہے کہ عیسائیت بھی اُسی چیز کو درست سمجھتی ہے جس تک عقل فطری بھی ہم کو لیجا سکتی ہے۔ جمہوریۂ شمسی جیسے کامل

اجتماعی نظام میں دینی حلت وحرمت کی ضرورت باقی نہیں رہتی جیسا سگوارٹ نے کمپانلا
اور اُس کے سیاسی خیالات پر اپنی نہایت عمدہ کتاب میں کہا ہے ہم کو اس کی مذہبی حکومت
اور اس مستقبل کی مملکت میں جو علمی اصولوں کے زیرنگیں ہوں کوئی موافقت نظر نہیں آتی
لیکن یہ کمپانلا کی ایک خصوصیت امتیازی ہے کہ اُس نے اپنے خیالات کی دو مختلف
طریقوں سے تعمیر کی۔ اس انداز سے کہ اُس کی حکومت میں نہیں بلکہ اُس کی اشتراکی
مملکت میں جس میں محنت اور علم کے حقوق کو اعلیٰ رتبہ حاصل ہے اُس کا آخری
نصب العین پایا جاتا ہے۔ وہ اپنے زمانہ کی تمام قوتوں اور کلیسا اور مملکت کے
ردعمل کے نمایندوں تک کو بھی محض تربیتی قوتیں اور اس نصب العین کے ذرائع سمجھتا
تھا جو موجودہ نظام سے بالکل برعکس ہیں۔ گو کمپانلا بہت حیثیتوں سے دشمن ترقی علوم
ہوتا ہے لیکن نشأت جدیدہ کا خون اُس کی رگوں میں بھی رواں ہے۔ اور اُس کی نظر
اسی طرح اپنے زمانہ کے عالم اجتماعی کے حدود کو چیر کر پار نکل جاتی ہے جس طرح برونو کی
نگاہ افلاک محسوس کے حدود کے ماورا نکل گئی تھی۔

کتاب دوم

باب اوّل

جدید سائنس

عمل علم سے اور فن سائنس سے پہلے آتا ہے۔ اگرچہ بعد میں علم سے کوئی نیا اندازِ عمل اور سائنس سے کوئی نیا فن پیدا ہو سکتا ہے ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ انسیت Humanism اطالوی سلطنتوں کے سیاسی اور اجتماعی تعلقات سے پیدا ہوئی اور انسیت نے عملی زندگی میں جو میلان پیدا کر دیا اس سے انسان کے متعلق ایک نیا اندازِ نگاہ پیدا ہو گیا۔ اسی طرح فطرت کا میکانکی علم اطالوی شہروں کی کامیاب صنعت و حرفت کی وجہ سے ظہور میں آیا قوت اور شان و شوکت کے ذرائع مہیا کرنے کی خاطر حکومتوں کو تجارت اور صنعت و حرفت کی ترقی میں ممد ہونا پڑا اور روسائے شہر کی شخصی قوت اور ادارۂ ذات نے مصنوعات اور صنعتی ایجادات کے دائرے میں اپنی عاقلانہ اور سرگرم فعلیت کے لئے میدانِ عمل تلاش کیا۔ مصنوعات میں مختلف شہروں میں رقابت پیدا ہو گئی ہر شہر نے یہی کوشش کی کہ وہ ہنرمندی میں دوسروں پر سبقت لے جائے اور رشک و حسد کی وجہ سے نئی ایجادیں اور نئی مشینیں اپنے اپنے فائدے کے لئے محفوظ کی جاتی تھیں۔ فطری قوتوں سے اسطرح عملی کام لینے کی وجہ سے ان کے متعلق علم میں اضافہ ہوتا گیا اور لازماً ان

کے قوانین کے انکشاف میں دلچسپی پیدا ہو گئی گیلیلیو Galilio یا لیونارڈو Leonardo جیسے شخص کا معرض وجود میں آنا صرف اطالوی صنعت کے تعلق سے قابل فہم ہو سکتا ہے جس طرح پومپونازی اور مکیاویلی، اطالیہ کے ذہنی ارتقا اور سیاسیات کے سلسلے میں سمجھ میں آسکتے ہیں یہ امر صرف ایک مثال سے واضح ہو سکتا ہے۔ گیلیلیو اپنی مشہور تصنیف "دو نئے علوم کے متعلق تحقیقات" اس طرح شروع کرتا ہے کہ سیلویاٹی Salviati جو مکالمے میں مقرر اعظم ہے کہتا ہے "وینس کے مشہور اسلحہ خانہ میں اکثر آنے جانے سے فلسفیانہ خیالات کے لئے ایک بڑا میدان پیش نظر ہوتا ہے، خصوصاً اس حصے میں جس میں میکانکی آلات ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس کثرت سے صناع ہر قسم کے انجن اور مشینیں متواتر استعمال میں لاتے ہیں" اسکا جواب ساگریڈ Sagredo یہ دیتا ہے "آپ کا یہ خیال غلط نہیں میں خود فطری تجسس کی وجہ سے اکثر وہاں جاتا ہوں اور وہاں کے ناظروں کے تجربے سے اکثر مجھ پر ان حیرت انگیز مظاہر کا تعلیلی تعلق منکشف ہوا ہے جو پیشتر ناقابل توجیہ یا ناقابل یقین خیال کئے جاتے تھے"

جدید نظام کائنات کا ارتقا بھی اس نئی سائنس کے لئے راستہ صاف کر رہا تھا۔ اس نے انسان کو اس طرف راغب کیا کہ فطرت میں وہ روابط تلاش کرے جو براہ راست ادراک حسی کا معروض نہیں ہوتے اب قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ جس نظام کائنات کو عقل ہمہ بنا لے اور اک تعمیر کرتی ہے اس کا قیام کن قوائے و قوانین سے ہے کائنات کا نیا تخیل خود اس کا جواب نہیں دیتا تھا اور جہاں جواب دینے کی کوشش کرتا تھا وہاں اس کا انداز تخیلی شاعرانہ اور حیاتیتی ہوتا تھا۔ یہ یقیناً ترقی کا ایک اہم قدم تھا کہ ٹیلیسو نے ارسطو کے تصور صورت کی بجائے قوت کا تصور پیش کیا۔ اس طرح سے یہ ایک مسلمہ اصول ہو گیا کہ کسی مظہر کی مکمل صورت اور کیفیت سے اس کی توجیہ نہیں کرنی چاہئے جیسا کہ ہم صناع کے مصنوع کے متعلق کرتے ہیں کہ وہ فوراً ہماری سمجھ میں آجاتا ہے جب ہم کو یہ معلوم

ہو جائے کہ اس صنعت میں کس تصور کا تحقق صناع کے پیش نظر تھا لیکن قوت کا تصور بھی مبہم ہونے کی وجہ سے مفید نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ مظاہر کے باقاعدہ روابط کے علم پر مبنی نہ ہو۔ اگر ہم کو یہ معلوم ہو کہ کن قوانین کے مطابق مظہر ب مظہر ا کے بعد واقع ہوتا ہے تو ہم جان سکتے ہیں کہ الف میں کیا اور کتنی قوت ہے۔ کیونکہ اس حالت میں قوت سے صرف وہ شرائط مراد ہوتے ہیں جن کا وجود الف میں ب کے ظہور کے لئے لازم ہے لیکن محض ادراک اور بیان سے یہ امر منکشف نہیں ہوتا ہمیں نہایت بسیط روابط کی طرف واپس جانا چاہئے اور استخبار کے ذریعے امتحان کرنا چاہئے کہ کن اسباب پر کسی مظہر کے وقوع کا انحصار ہے یہ کسی ایک تصویر کے مجموعی مفہوم کے سمجھنے کا مسئلہ نہیں تصویر کے خد و خال کی الگ الگ تحلیل اور ان کے باہمی رابطے کی تحقیق ہونی چاہئے صرف اسی طریقے سے ہمیں کامل یقین ہو سکتا ہے کہ تصویر صحیح ہے اسی وجہ سے یہ کیفیت پیدا ہوئی کہ بہت سے محققین جو فطرت کی جدید میکانکی سائنس کے بانی شمار ہونے چاہئیں جدید نظریہ کائنات کی تعمیر میں ممد ہوئے اور اس جدید نظریہ کے اندرونی روابط سے انھوں نے اپنی میکانکی تحقیقات کے بعض مسائل اخذ کئے؛

اس امر میں بھی متقدمین ہی کے ایک خیال کو دوبارہ لیا گیا ارشمیدش بانی سکونیات وسکون سیالات نے تیسری صدی قبل مسیح ہی میں ایسے خیالات ظاہر کئے تھے جن میں فطرت کے میکانکی تصور کے جراثیم موجود تھے زمانے کے ناساعد حالات کی وجہ سے یہ تخم دو ہزار برس گذرنے سے پہلے بار ور نہ ہو سکا۔ اب جب کہ اس کے انداز طبیعت کے مطابق حالات پیدا ہو گئے تو ارشمیدش سولھویں صدی میں ان مصنفوں میں ہو گیا جن کا ترجمہ اور مطالعہ نہایت شوق سے کیا جاتا تھا اور جن کی تصنیفوں کی اشاعت کی جاتی تھی حقیقت میں ابھی ایک نئی سائنس کی بنا ڈالنی باقی تھی۔ فلسفہ کو اس واقعہ سے جو دلچسپی ہے اس کی وجہ وہ اہمیت ہے جو اس کو حیات ذہنی میں حاصل ہے اور اس وقت کے کئی پہلو ہیں اولاً ایک نیا طریق فکر

پیدا ہوا اور اس کے ساتھ انسانی ملکۂ علم کے لئے ایک نیا مصرف ظہور میں آیا جس کا ارتقائے ذہنی کی نوعیت اور اس کی سمت کے تعین پر بڑی دور تک اثر پڑا۔ نئی ذہنی ضرورتیں اور عادتیں پیدا ہوگئیں استحبار اور تحلیل نے جہاں کلیتاً تخیل اور تاویل کی جگہ اختیار نہ کر لی وہاں ان پر تقدم اور تفوق ضرور حاصل کر لیا۔ ثانیاً اس نئے طریقے کا اطلاق خاص طور پر ہستی کے مادی پہلو پر ہوتا تھا۔ اس سوال کا پیدا ہونا ناگزیر تھا کہ نتائج محصلہ کی رسائی کہاں تک ہے کیا ان سے تمام ہستی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر نہیں تو ہستی کے روحانی پہلو سے ان کا کیا تعلق ہے کائنات کے جدید تخیل نے جو انقلاب پیدا کیا اس سے یہ حقیقت اہل فکر پر واضح ہوگئی تھی کہ معمائے کائنات صرف ہم سے باہر اضافاتِ عالم میں مضمر نہیں جیسا کہ فکرِ سادہ کو معلوم ہوتا ہے بلکہ خود ہمارے سینوں اور فطرت کے ناچیز اور عام مظاہر میں بھی پنہاں ہے اسلوبِ جدید اور اس کے نتائج نے اس خیال کو اور بھی واضح کیا آخر میں یہ امر بھی ناگزیر تھا کہ فطرت کے زیادہ اتفاقی علم اور قوانین فطرت کی بصیرت سے پیدا شدہ پیش بینی اور تصرفِ مظاہر کی قابلیت سے انسانوں کی خود اعتمادی کو تقویت پہنچے اور اس انداز نگاہ میں ترقی ہو جس کو انسیت نے جمالی اور نظری حیثیت سے شروع کیا تھا۔

باب دوم

LEONARDO DA VINCI

لیونارڈو ڈا ونسی

یہ بڑا صناع ہمیں پھر نشاۃ جدیدہ کی طرف واپس لے جاتا ہے اس کا نام تاریخ فلسفہ میں اس لئے آتا ہے کہ اس کے قلمی نسخوں میں سے منتخب کئے ہوئے مقولات میں اتفاقی سائنس کے اصول اور اسلوب کے متعلق اولین واضح بیانات پائے جاتے ہیں نہ صرف فن صورت گری بلکہ تشریح ہندسی اور فن جر ثقیل میں بھی نشاۃ جدیدہ کا یہ ہر بابی سپوت ید طولے رکھتا تھا اس لئے اپنا فرض سمجھا کہ وہ فلسفیانہ الفاظ میں اس طریقے کو بیان کرے جو اس نے اپنی تحقیقات میں اختیار کیا اور اپنے گرد وپیش کے لوگوں کے افعال کے متعلق اپنے اثرات اور خیالات کو ظاہر کرے۔ وہ ۱۴۵۲ء میں فلورنس کے نواح میں پیدا ہوا اور وروچیو Verrocchio سے مصوری کی تعلیم حاصل کی جو نہ صرف مصور بلکہ دھاتوں کو ڈھالنے والا جلا ہا اور سنار بھی تھا Ludovico Sforza لوڈ ویکو سفورزا نے جو Il Moro ال مورو کے نام سے مشہور ہے، اس کو میلان میں بلایا جہاں اس نے علوم کی ایک اکاڈمی قائم کی بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کی یادداشتوں کا ایک حصہ ان درسوں کے لئے تھا جو وہاں دینا

چاہتا تھا میلان کے دوران قیام میں لیونارڈو نہ صرف مصوری اور سنگ تراشی بلکہ مہندسی، مغنی اور تشریح الاعضا کا کام بھی کرتا رہا سفورزا کے سقوط کے بعد لیونارڈو نے روما فلورنس میں عظیم الشان کام کیا اس نے عمر کا آخری زمانہ فرانس میں گذارا جہاں اس نے ۱۵۱۹ء میں وفات پائی۔ اپنی بے قیام و قرار زندگی اور کثیر المشاغل ہونے کی وجہ سے وہ اپنی مجوزہ علمی اور فلسفیانہ تصانیف کو معرض تحریر میں نہ لا سکا۔ اگر وہ ایسا کرتا تو علمی خیالات کے ارتقا میں غیر معمولی تغیر اور سُرعت پیدا ہو جاتی وہ خیالات جو عام طور پر گیلیلیو اور بیکن کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں لیونارڈو ان کو پہلے سے بیان کر چکا تھا لیکن وہ اس کے قلمی نسخوں میں مدفون تھے جن کا مطالعہ ابھی حال ہی میں کیا گیا ہے ہمارے لئے خاص طور پر دلچسپ وہ خیالات ہیں جن میں وہ تجربے کی اہمیت پر زور دیتا ہے اور اس حقیقت کو موکد سمجھتا ہے کہ ہمارے علم کے نتائج صرف ریاضی کے ذریعے سے پوری طرح یقینی ہو سکتے ہیں عقل تجربے کا ماحصل، لہذا زمانے کی پیداوار ہے وہ ان تمام تخیلات کو رد کر دیتا ہے جن کی تائید تجربے سے نہیں ہوتی کیونکہ تجربہ ہی تمام علوم کی ماں ہے لیکن وہ محض ادراک پر اکتفا نہیں کرتا اسے یقین ہے کہ فطرت کے ہر فعلی عنصر کے ساتھ مخصوص قسم کے معلولات وابستہ ہیں جو خاص ترتیب سے یکے بعد دیگرے آتے ہیں لزوم و جبر رابطۂ سرمدی اور فطرت کا ازلی و ابدی قانون ہے ہمیں اس جبر تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ اسی وجہ سے ریاضی کا اطلاق تجربے پر ہوتا ہے اسی جبر کی وجہ سے ہمارے لئے ممکن ہوتا ہے کہ ہم مظہر زیر بحث سے بذریعۂ استدلال کسی ایسے مظہر تک پہنچ سکیں جو اس کے ساتھ تعلیلی تعلق رکھتا ہے علم جر ثقیل میں "جو علوم ریاضیہ کی جنت ہے" اس کا نہایت واضح اور بسیط ثبوت ملتا ہے ان خیالات میں جو لیونارڈو کے مقولات میں ہمیں ملتے ہیں جدید نظریۂ علم کے اساسی مسائل موجود ہیں ان کے عملی اطلاق کی وجہ سے وہ جدید علم جر ثقیل اور انجینیری کے سائنس کے بانیوں میں سے ہے کو

اس کے علاوہ اور امور میں لیونارڈو کے خیالات میں خام و ناتراشیدہ تجربیت پائی جاتی ہے اس کے نزدیک روح ادراک حافظہ اور فکر کی اصل بھی ہے اور عضویہ کی اصل صورت گر بھی۔ اگر روح کے متعلق اس سے کچھ مزید معلومات چاہیں تو وہ ہمیں راہبوں کی طرف رُخ کرنے کا مشورہ دیتا ہے "یہ آبائے جمہور جن پر الہام کے ذریعے سے تمام اسرار منکشف ہوتے ہیں" وہ موسٹین اور برونو کی طرح عضوی اور غیر عضوی دنیا میں دورِ مادہ کے تصور کو پیش کرتا ہے اور اس سے ایک عجیب نتیجہ نکالتا ہے جو کئی سالوں کے بعد پھر ڈیڈرو Diderot کے ہاں ملتا ہے "جو مادہ ہمیں مردہ معلوم ہوتا ہے اس میں زندگی مضمر ہے گو ہمیں اس کے کوئی آثار نظر نہیں آتے زندہ ہستیوں کے آلاتِ غذائیہ میں پہنچ کر اس میں حسی اور ذہنی زندگی بیدار ہو جاتی ہے" اس کے مطابق انسان کے توقعات اور اس کی سعئ پیہم اس زندگی کا پتہ دیتی ہے جو تمام فطرت میں مضطرب ہے اور انسان جس کی ایک مثال ہے۔

یہ اشارات اگرچہ بہت دلچسپ ہیں لیکن تاریخ فکر میں جو نمایاں مقام لیونارڈو کو حاصل ہے وہ ان کی وجہ سے نہیں بلکہ اس خیال کے باعث ہے کہ تجربے کو فکر اتقانی کے ساتھ ملا یا جائے۔ اس خیال کی قسمت میں تھا کہ ایک صدی کے گذرنے کے بعد بڑے بڑے محققین اسے اور ترقی دیں انھوں نے اس حقیقت کو پھر اپنے خاص انداز سے منکشف کیا۔

باب سوم

JOHANNES KEPLER

یوحنا کپلر

ہم بتا چکے ہیں کہ کس طرح کائنات کا نیا تصور صوفیانہ تخیل کی صورت میں سترھویں صدی کے آغاز میں بوہمے کی خاموش کارگاہ میں بھی برسر کار تھا اس کے معاصر اور بعض حیثیتوں سے اس کے ہم خیال اہل فکر کپلر نے اس تصور کے لئے پہلے سے زیادہ اتفاقی اساس قائم کی اپنی طبیعت کے بظاہر متناقض صفات اور اغراض کے غیر معمولی اجتماع کی وجہ سے وہ سرگرمی اور استقلال سے خیال کی بلند پروازیوں سے ہوتا ہوا تجربے کی ایک اتفاقی سائنس کا بانی ہوگیا برونو اور کپلر دونوں کی طبیعت میں یہ بات مشترک تھی کہ دونو ایک وسیع تر افق کے متلاشی تھے اور جو خیالات ان کے دلوں میں موجزن تھے ان کے اظہار کے لئے بیتاب تھے وہ کہتا ہے کہ "میرے نزدیک اس سے زیادہ کوئی تکلیف دہ بات نہیں ہوسکتی کہ اپنے مافی الضمیر کو بیان نہ کرسکوں چہ جائیکہ جو کچھ محسوس کرتا ہوں اس کے برعکس کہنے پر مجبور رہوں" مروجہ عقائد پر قائم رہنے والے لوگوں کی مخالفت بہت جلد ظاہر ہونے لگی اس زمانے کی پست ذہنی سطح اور عظیم توہم پرستی لئے کٹّر لوگوں کی مخالفت سے ٹکراس

شخص کی زندگی کو پر از حسرت و حرمان بنا دیا لیکن اس کی محبت صداقت اور سعی لامتناہی نے ہر قسم کے ابتلا میں اس کو سنبھالے رکھا۔

کیپلر ۱۵۷۱ء میں ویوٹمبرگ میں وائل کے مقام پر پیدا ہوا بہت سے عمیق المانی مفکرین کی طرح وہ بھی سوابی تھا۔ اس نے ٹیوبنگن کے مدرسہ دینیات میں تعلیم پائی جہاں اس نے ادبیات تاریخ فلسفہ ریاضیات اور ہیئت میں وسیع مطالعہ کیا یہاں وہ ارسطو کے فلسفۂ فطرت سے آشنا ہوا جس کا وہ عرصۂ دراز تک معتقد رہا۔ ہیئت میں اس کا استاد Mostlin موسٹلن تھا جو نظام بطلیموسی کی صحت میں شک رکھنے کے باوجود لوگوں کے سامنے اس نظام کی تشریح و توضیح کرتا رہا۔ کیپلر نے جب بادل ناخواستہ گراٹز کے مدرسے میں ریاضیات کی معلمی اختیار کی تو دینیات کو برطرف کر دینا پڑا۔ یہ تقرر خود اس کے اپنے اور سائنس کے مستقبل کے لئے فیصلہ کن ثابت ہوا ایک نئے فلسفۂ فطرت کا خاکہ اس کے ذہن میں آیا جس میں کوپرنیکس کے نظام کو اس قدیم تعلیم سے ملا دیا جائے جس کی رو سے روحانی ہستیاں اجرام فلکیہ کو حرکت دیتی ہیں۔ وہ برونو سے اختلاف رائے کا اظہار کرتا ہے اور ثوابت کے برج کو کائنات کی حد تسلیم کرتا ہے کیونکہ اس کا خیال ہے کہ برونو کے نظریہ کے مطابق ثوابت کے مابین اتنا بُعد ہو گا کہ ہم کبھی ان کو اتنی تعداد میں نہیں دیکھ سکینگے جتنی تعداد میں ہم حقیقت میں انھیں دیکھتے ہیں ثوابت کا بُرج خالی فضا کو گھیرے ہوئے ہے اس کے مرکز میں سورج ہے جس کے گرد سیارے ہیں جن میں ہماری زمین بھی ہے۔ برونو کا خیال اس امر میں کیپلر کی نسبت زیادہ صحیح تھا لیکن دوسری طرف کیپلر اپنے خیالات کی تصدیق برونو کی نسبت زیادہ یقینی طور پر کرسکتا تھا باوجودیکہ ان خیالات کی اصلی صورت متصوفانہ سی تھی۔ کیپلر کی پہلی تصنیف Mysteriem Cosmographicum 1597 کے مقدمات دینیاتی اور فیثاغورثی ہیں وہ کائنات کو تثلیث کی تمثال تصور کرتا ہے جس میں

نوٹ۔ جنوبی جرمنی میں ایک علاقہ ہے جس کے رہنے والوں کو Swabian یعنی سوابی کہتے ہیں۔

مرکز مطابق ہے باپ کے اور جو برج اُس کو گھیرے ہوئے ہے وہ مطابق ہے بیٹے کے اور ان دونوں کا باہمی تعلق جو سیاروں کے مختلف برجوں کے ہندسی اضافات سے ظاہر ہوتا ہے مطابق ہے روح القدس کے کیونکہ روح الٰہی تمام کائنات میں مقادیر کی متوافق نسبتوں میں ظاہر ہوتی ہے کیپلر نے یہ بتانے کی کوشش کی کہ فیثاغورث کے مفروضہ پانچ باقاعدہ اجسام یعنی ایسے اجسام جن کی تمام سطحیں اطراف اور زاوئیے برابر ہوں سیاروں کے برجوں میں ہو سکتے ہیں۔ اس طرح سے ہندسہ کی اساسی صورتیں اور فضا میں اجرام فلکیہ کی تقسیم ایک دوسرے کے مطابق ہیں کیپلر بڑے جوش وخروش سے صورتِ کائنات کے اس راز کا قائل تھا۔ یہ خیال اس کی بعد کی تحقیقات میں ممد بھی ہوا اور مُخل بھی یہ اس کے اس اعتقاد کا اظہار تھا جسے اس نے کبھی ترک نہیں کیا کہ کائنات میں معین اضافاتِ ریاضیہ کا معلوم کرنا ممکن ہے اور یہی خیال ہمیشہ اس کے لئے نئی تحقیقات کا مہیج ہوتا رہا۔ لیکن بوجہ اس مفروضہ کے اس کو بیحد تکلیف ہوئی جسے وہ زمانۂ قدیم اور ازمنۂ متوسطہ کی طرح صحیح تسلیم کرتا تھا کہ اجرام فلکیہ دائروں میں حرکت کرتے ہیں کیونکہ دائرہ مکمل ترین شکل ہے۔

ٹائکو براہے بھی جسے کیپلر اپنی صدی کے ریاضی دانوں کا بادشاہ کہتا ہے ان لوگوں میں سے ہے جن کے سامنے کیپلر نے اپنی تصنیف لغرض رائے پیش کی ٹائکو نے ہمدردانہ لہجے میں اس کا جواب دیا لیکن کہا کہ اس کے پینتیس ۳۵ برس کے مشاہدات اسے اجازت نہیں دیتے کہ وہ کیپلر کے تخیلات سے موافقت ظاہر کرے گو وہ ان کی فراست کا قائل ہے۔ کوپرنیکس کا نظریہ اس کے اعتراضات کا خاص ہدف تھا۔ ان دونوں میں اس رابطے کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ عرصہ بعد جب ٹائکو براگ کو چلا گیا تو کیپلر نے بھی وہاں سکونت اختیار کر لی اور بعد ازاں ٹائکو کی وفات پر اس کا تمام علمی مواد اس کے سپرد کر دیا گیا اس کے متعلق وہ اپنے معلم موسٹلین کو لکھتا ہے "میری رائے میں ٹائکو کے پاس ایک بڑی دولت تھی جس کا

اس نے اکثر دولتمندوں کی طرح صحیح استعمال نہیں کیا" اب یہ دولت خود اس کو ورثے میں مل گئی تھی اور اس کے ذریعے سے اسے اپنے خیالات کی تائید اور ارتقا کا امکان حاصل ہوگیا تھا۔ ٹائکو کے مشاہدات کی بنا پر کیپلر نے وہ قوانین دریافت کئے جو اس کے نام سے موسوم ہیں اور اس کا دوسرا نتیجہ یہ ہوا جو اس ضمن میں ہمارے لئے زیادہ دلچسپی کا باعث ہے، کہ اس نے اپنے اب تک کے حیاتیتی تصور کی جگہ فطرت کا میکانکی تصور تسلیم کر لیا۔

کیپلر نے اپنی عمر کے آخری سال لنتز Linz میں اس حالت میں گذارے کہ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ تعصب کے ساتھ ایک جانگداز پیکار اور اپنی تصنیف کی اشاعت کے لئے ذرائع مہیا کرنے کی مشکلات میں مبتلا رہا اسے ایک سال کے لئے مجبوراً اپنے گھر دیورٹمبرگ میں واپس آنا پڑا تاکہ اپنی ماں کو جادوگری کے الزام میں سپرد آتش ہونے سے بچائے۔ اس نے ۱۶۳۰ء میں ریگنزبرگ میں وفات پائی جہاں وہ کچھ رقوم کے لئے جو اسے واجب الادا تھیں، عدالت کے سامنے دعوی کرنے کے لئے گیا تھا۔

فطرت کے کمیتی اضافات کی اہمیت کے تصور نے کیپلر کا نام طبیعیات متقن کے بانیوں میں داخل کر دیا وہ کچھ دینیات کچھ نفسیات اور کچھ فلسفۂ فطرت سے اس خیال پر پہنچا۔ اس کے دینیاتی انداز سے ہم واقف ہو چکے ہیں فطرت الٰہیہ کی ایک خوبصورت تصویر ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کائنات معین کمیتی اضافات سے مرتب ہو کوپرنیکس کی طرح کیپلر کا بھی ایمان تھا کہ فطرت سادہ اور صاف قواعد کے مطابق عمل کرتی ہے۔ لہذا فطرت کے تصور میں سادگی اور نظام دو ایسے دعوے ہیں جو پہلے ہی سے اس کے حق میں ہیں ہمارا فرض ہے کہ ہر مظہر کی تحویل کم سے کم اور سادہ سے سادہ اصولوں میں کریں۔ اس کی نفسیاتی اساس یہ ہے کہ نفس انسانی اضافات کمیتی کو نہایت وضاحت سے اخذ کرتا ہے، یہ فطرتاً اس کی سرشت میں داخل ہے۔ کیفیت کے لحاظ سے فطرت کے افعال مختلف نفوس کو مختلف معلوم ہوتے ہیں کامل طور پر یقینی نتائج اسی

حالت میں حاصل ہو سکتے ہیں کہ ہم اپنے آپ کو کمیتی حیثیت تک محدود رکھیں لہذا اصل صداقت اسی پہلو سے منکشف ہوتی ہے۔ کائنات کی فطری فلسفیانہ بنیاد مادہ ہے جیسا کہ ہمیں تجربے سے معلوم ہوتا ہے "جہاں مادہ ہے وہاں ہندسہ بھی ہے" امر واقعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عالم کمیت سے بہرہ اندوز ہے۔

کیپلر کا خیال تھا کہ اس سوال کا جواب کہ کون سے کمیتی اضافات عالم کی بنیاد ہیں اولیاتی اصول سے دیا جا سکتا ہے لیکن ٹائکو کے تجربے سے اخذ کردہ مواد کے بغور مطالعہ کرنے اور اپنے مشاہدات کی بنا پر اس نے آخر میں اپنی اس غلطی کو ترک کر دیا یہ مشہور بات ہے کہ اس نے کیسی ان تھک کوششیں کیں تھیں کہ اس نے وہ کمیتی اضافت دریافت کی جو تمام مشاہدات کے مطابق تھی اور دائرے کی جگہ جو زمانہ قدیم سے الٰہی شکل سمجھا جاتا تھا، بیضوی شکل کو اختیار کیا۔

مفروضات کے متعلق کیپلر کے نظریہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک علمی تحقیقات کی ماہیت کیا تھی وہ مختلف راستوں سے اس نظریہ کی طرف آیا ٹائکو نے جلدی سے کوپرنیکس کے نظریہ کو محض تخیل قرار دے کر رد کر دیا تھا اور ہر اس طریق تحقیق کے خلاف احتجاج کیا تھا جو بے مشاہدہ اولیات سے تعمیر علم شروع کرے مزید براں ٹائکو اور کوپرنیکس دونوں کے نظریات Dilhmarschen Ursus ڈتھمارشن ارسوس جیسے مخالفین کے نزدیک محض بے بنیاد ذاتی آرا تھیں جن کا مقصد صرف لوگوں کو احمق بنانا تھا اور اوسیانڈر Osiander نے اپنے زمانے میں لوگوں کی ناراضگی سے بچنے کے لئے کوپرنیکس کے نظرئے کی یہ توجیہ کی تھی کہ یہ ایک مفروضہ ہے جس کا مقصد محض ریاضیاتی اضافات کا اظہار ہے اور اسے سنجیدگی سے اظہارِ حقیقت نہیں سمجھنا چاہیئے۔ اپنی نامکمل کتاب Apologia Tychonis Contra Urscem میں کیپلر نے مفروضات کے مفہوم کے تمام مسئلے پر بحث کی اور کئی سال بعد اپنی تصنیف Epitonic astronomiae Copernicanae

میں دوبارہ اس مضمون کی طرف عود کیا۔ وہ کہتا ہے کہ تمام سائنس کا مدار چند مخصوص مفروضات پر ہوتا ہے محققین کبھی انتظار نہیں کرتے کہ اپنی تحقیقات کو ملتوی رکھیں جب تک کہ ان اساسی مفروضات کو معلوم نہ کریں ایسے ہی جیسے کہ کوئی شخص اپنا گھر بنانا ملتوی نہیں کرتا جب تک کہ پہلے اسکو یہ معلوم نہ ہو جائے کہ زمین کا باطن ٹھوس ہے وسیع ترین معنوں میں مفروضہ یا تقدیر سے مراد وہ اصول ہے جس کو کسی استدلال میں معلوم فرض کر لیا جائے ان معنوں میں بھی جیومیٹری کا مدار بھی تقدیرات پر ہے اور فطری سائنس کا انحصار جس مشاہدے پر ہے وہ بھی ایک تقدیر ہے۔ محدود معنوں میں ہیئتی تقدیر تصورات کا وہ مجموعہ ہے جس کی مدد سے ایک محقق نظام فلکیہ کی حرکات کے نظام کو دریافت کر سکتا ہے اس قسم کے تصورات محض اپنی مرضی سے قائم نہیں کئے جاتے ان کے متعلق یہ ثابت ہونا چاہیے کہ جو نتائج ان سے اخذ کئے جاتے ہیں وہ حقیقی مظاہر کے مطابق ہیں اور کوئی طبیعی نامعقولیت ان سے لازم نہیں آتی اس قسم کے مفروضہ کے بغیر چارہ نہیں جیسے کہ کوئی طبیب یہ نہیں کر سکتا کہ بیماری کے خیال کو دل سے نکال دے اور صرف الگ الگ علامات مرض پر غور کرے سائنس مشاہدے سے شروع کرتی ہے اور ان کی بنا پر تقدیرات قائم کرتی ہے اور پھر اُن علل کو تلاش کرتی ہے، یہ مفروضہ تعلق جن کا معلول ہو سکے۔ ان تین اعمال میں سے پہلے اور دوسرے کے باہمی تعلق کی نسبت کپلر کو کچھ یقینی علم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس کا مطلب یہ ہو کہ ہیئت کے مشاہدات ٹائکو نے مہیا کئے اور بہترین مفروضہ کوپرنیکس نے، تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مفروضہ مشاہدات سے پہلے وجود میں آیا یہ تقدم و تاخر صحیح ہو سکتا ہے جب کہ مفروضہ ایک سرسری اور ہنگامی تحقیقات پر قائم کیا جائے جو معلومہ واقعات کو سمجھنے اور نئے مظاہر کی تلاش میں مدد دے۔ بلاشبہ خود کپلر کی کیفیت یہی تھی۔ کوپرنیکی مفروضات اور خود اس کے کائنات میں کمیت کے مفہوم کے متعلق تصورات نے ٹائکو کی ثروت مواد کی نسبت اس کی آنکھیں کھول دیں جس کا خود ٹائکو کو احساس نہیں تھا

تیسرے عمل تحقیق یعنی ثبوت مہیا کرنے کے متعلق کیپلر کا تقاضا اس کے پہلے حیاتیتی دور کی نسبت رفتہ رفتہ سخت ہوتا گیا شروع تو اس نے اس خیال سے کیا تھا کہ سیاروں کو ارواح چلاتی ہیں اور تمام نظام کی ایک روح کائنات ہے جس کا مسکن سورج ہے لیکن بعد ازاں اس نے حیاتیت کو ترک کر دیا۔ مریخ پر اپنی دورآفریں تصنیف میں جو ۱۶۰۹ء میں شائع ہوئی وہ کہتا ہے کہ سب سے اہم بات طبیعی علتوں کا دریافت کرنا ہے وہ اب اکثر بیچی یا اغلب علتوں کا تقاضا کرتا ہے۔ اس پر اب یہ یقین غالب آتا جاتا ہے کہ فطری مظاہر کے اسباب ایسے ہونے چاہئیں جن کی فعلیت فطرت میں ثابت ہو سکے۔

اپنے شباب کی حیاتیتی تصنیف کے دوسرے ایڈیشن میں ارواح محرکہ کی تشریح کے طور پر اس نے مفصلۂ ذیل الفاظ اضافہ کر دئیے "میں نے مریخ پر اپنی تصنیف میں ثابت کیا ہے کہ اس قسم کی شئے کا کوئی وجود نہیں اور کہا کہ روح کی جگہ قوت کا لفظ استعمال کرنا چاہئیے۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ پہلے میرا خیال تھا کہ سیاروں کو حرکت دینے والی قوت حقیقت میں روح ہے لیکن جب میں نے دیکھا کہ یہ محرک قوت زیادہ فاصلے پر کم ہوجاتی ہے تو میں اس نتیجے پر پہنچا کہ ایسی قوت لازماً جسمانی ہے اب کیپلر کے ذہن میں تشکیل کائنات کے اسرار آسمانی طبیعیات کے تخیل سے مبدل ہو گئے جس کی تکمیل کے لئے اس کے پاس کافی ذرائع موجود نہ تھے۔ کیپلر کے عظیم الشان ہمعصر گیلیلیو گیلیلائی نے اس میں ایک اہم قدم اور آگے بڑھایا۔

باب چہارم

گیلیلیو گیلیلائی

GALILEO GALILEI

کیپلر کی وفات کے کچھ سال بعد گیلیلیو اپنے ایک خط میں کہتا ہے کہ اگرچہ کیپلر کے متعلق اس کا ہمیشہ یہی خیال رہا ہے کہ وہ ایک آزاد اور نکتہ رس طبیعت رکھتا ہے لیکن اس کا اپنا طریق تحقیق اس سے مختلف ہے، یہ صاف بات ہے کہ ان الفاظ میں اس کے مد نظر صرف کیپلر کی ابتدائی حیاتیتی تصانیف ہیں۔ اس کو اس امر کا پورا اندازہ نہیں ہوا کہ جب کیپلر نے وہ تحقیقات شروع کی جو اس کے مشہور قوانین میں جاکر ختم ہوئی، تو اس کے خیالات نے کیا نئی اور اہم راہ اختیار کی۔ حقیقت میں ان دونو محققوں کا ذوق طبیعت ایک ہی انداز کا تھا۔ وہ استخراج اور استقرا، ریاضی اور تجربے کو ملانا چاہتے تھے۔ اس لحاظ سے ان دونوں کو اتفاقی تجربی سائنس کا بانی خیال کرنا چاہیے فرق صرف اتنا ہے کہ کیپلر اولیاتی اور استخراجی طریقے سے شروع کرتا ہے۔ اور گیلیلیو استقرائی اور تجربی طریقے سے۔ گیلیلیو نے وہ فیصلہ کن قدم اٹھایا جس سے طبیعی سائنس ایک آزادانہ اور مستقل بالذات حیثیت سے وجود میں آئی اور تمام تحقیقات کے لئے ایک

بلند نصب العین قائم ہو گیا ۔

برونو کی طرح گیلیلیو کو بھی جدید نظریۂ کائنات پر قربان ہونا پڑا ۔
اس طریقے پر غور کرنا نہایت دلچسپ ہے کہ کس طرح اس کی ہیئتی اور طبیعیاتی تحقیقات ایک دوسرے پر عمل اور رد عمل کرتی رہی۔ استخبارات اور ارشمیدش کے مطالعہ نے ارسطاطالیسی بطلیموسی نظام کی مشکلات کو اس پر واضح کر دیا اور نئے نظام کائنات کے ثبوت کے شوق نے نئے طبیعی قوانین اس پر منکشف کئے بہت آہستہ آہستہ اور بڑے تامل سے آخر کار اس نے یہ فیصلہ کیا کہ کوپرنیکس کا نظریہ صحیح ہے۔ وہ ۱۵۶۴ء میں پیسا Pisa میں پیدا ہوا جہاں اس نے فلسفۂ طبیعیات اور ریاضی کا مطالعہ کیا اور شاعری میں بھی بڑے ذوق وشوق سے منہمک رہا۔ وہ افلاطون اور ارشمیدش کو ارسطو پر ترجیح دیتا تھا اسی طرح طالب علمی کے زمانے میں اس کے بعد کے خیالات کی بنا پڑی۔ پہلے پیسا اور بعد میں پاڈوا میں پروفیسری کی حیثیت میں وہ قدیم نظام کی تعلیم دیتا رہا اگرچہ وہ اپنے دل میں عرصے سے نئے نظام کی صداقت کا قایل ہو چکا تھا۔ اگست ۱۵۹۷ء میں کیپلر کے نام اپنے ایک خط میں وہ لکھتا ہے " یہ بدقسمتی ہے کہ حق کے متلاشی اور غلط طریقوں کی پیروی نہ کرنے والے لوگ اس قدر کمیاب ہیں۔ کئی سال ہوئے کہ میں کوپرنیکس کی رائے کا قائل ہو گیا اور اس طریقے سے میں کئی فطری مظاہر کے اسباب دریافت کر سکا جو مروجہ مفروضہ سے یقیناً ناقابل توجیہ ہیں میں نے بہت سے اصول اور بہت سی تردیدیں لکھ رکھی ہیں جن کی میں نے اشاعت نہیں کی اس ڈر سے کہ کہیں میرا بھی وہ حشر نہ ہو جو میرے استاد کوپرنیکس کا ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ چند لوگوں میں اس نے غیر فانی شہرت حاصل کی لیکن اس لئے کہ دنیا میں احمقوں کی تعداد زیادہ ہے جمہور میں وہ تحقیر وتضحیک کا نشانہ بنا رہا۔" اس نے تب کھلے طور پہ کوپرنیکی نظام کے قائل ہونے کا اعلان کیا جب ۱۶۱۰ء میں اس نے ایک دوربین بنائی اور مشتری کے توابع کو دریافت کیا۔ بس یہیں سے اس کی ایذا رسانی شروع

ہو گئی۔ اگرچہ گیلیلیو نے پیچھے بعد دیگرے بہت سے انکشافات کئے جو اس مفروضہ کی تصدیق کرتے تھے مثلاً سورج کے داغ اور زہرہ کی مختلف رویتوں کو دریافت کیا مگر راہب اور فقیہ روز افزوں شدت سے اس کی مخالفت کرتے رہے۔ ارسطا طالیسی فلاسفہ ڈر کے مارے گیلیلیو کی دوربین میں جھانکتے بھی نہیں تھے کہ کہیں تغیرات افلاک کا تکلیف دہ نظارہ ان کی آنکھوں کے سامنے آجائے اور قدیم نظام کائنات میں ان کا اعتقاد متزلزل ہو جائے۔ گیلیلیو کا یہ کہنا صحیح تھا کہ اگر خود ستارے آسمان سے اتر کر شہادت دیں تو اس کے مخالفین کو یقین نہیں آئیگا اس کی یہ ثابت کرنے کی کوشش بالکل رائگاں گئی کہ اس کے خیالات انجیل سے متناقض نہیں ہیں۔ اگر وہ پاڈوا ہی میں رہتا جو وینس کے زیر عنان تھا تو بے شبہ اس کی ذات محفوظ رہتی لیکن زیادہ فرصت اور بہتر آمدنی کے لالچ میں اس نے فلورنس کے گرانڈ ڈیوک کے ہاں ریاضی دان کا عہدہ قبول کر لیا جہاں وہ آسانی سے روما کی گرفت میں آگیا۔ محکمۂ احتساب دینی نے ۱۶۱۶ء میں ایک اہم قدم اٹھایا کہ کوپرنیکس کی کتاب کو جب تک کہ اس کی ترمیم نہ ہو جائے کتب ممنوعہ کی فہرست میں داخل کر دیا اور اس کی تعلیم کو ملحدانہ قرار دیا۔ گیلیلیو کو کارڈینل بلارمن کے سامنے بلایا گیا اور کیتھولیکوں کا بیان یہ ہے کہ اس کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ اس ملحدانہ تعلیم کی حمایت اور اشاعت نہ کرے لیکن اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں ملتا کہ واقعی ایسا حکم دیا گیا۔ تاہم اس وجہ سے گیلیلیو نے اپنی تحقیقات ترک نہیں کی دمدار ستاروں کے متعلق اس کی تحقیقات سے جیسواٹ Jesuit فرقے سے اس کا جھگڑا ہو گیا اور یہ تمام فرقہ متحد ہو کر اس کے خلاف کھڑا ہو گیا۔ اس کے علاوہ وہ ان دونوں نظاموں کی مخالفت کی پوری تشریح میں اس نے بے حد محنت سے کام کیا جس کے متعلق وہ اپنی پہلی کتابوں میں کئی بار اعلان کر چکا تھا۔ اس نے خیال کیا کہ اگر فرضی اور غیر قطعی طور پر اپنے خیالات ظاہر کرے تو کسی قسم کا خطرہ نہیں اس نے وہی طریقہ اختیار کیا جو اوسیانڈر Osiander نے کوپرنیکس کی کتاب چھاپتے ہوئے اختیار کیا تھا۔ ۱۶۳۲ء

میں گیلیلیو کی مشہور کتاب شائع ہوئی جس کے سرورق پر یہ عنوان تھا "متواتر چار روز کا مکالمہ جس میں کائنات کے دو بڑے اہم یعنی بطلیموسی اور کوپرنکی نظامات پر بحث کی گئی ہے اور ہر ایک کے فلسفیانہ اور فطری وجوہ پیش کئے گئے ہیں لیکن کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا گیا۔" اس مکالمے میں تین متکلمین ہیں گیلیلیو کے دو دوست سالویاٹی Salviati اور ساگریڈو Sagredo سمپلسیو Simplicio ارسطو کے فلسفہ کا نمائندہ۔ سالویاٹی محتاط اور نقاد محقق ہے وہ اصول پیش کرتا ہے لیکن کوئی مخصوص نتائج اس سے اخذ نہیں کرتا لیکن شعلہ مزاج ساگریڈو کو روکنا تھامنا رہتا ہے جس کی زبان سے گیلیلیو اپنے آزاد ترین خیالات کو ادا کرتا ہے تاکہ جہاں کہیں ضرورت ہو سالویاٹی کے ذریعے سے ان کو واپس لے لے لیکن ہر پڑھنے والا مصنف کے رجحان خیال سے بآسانی واقف ہو جاتا ہے اور روما والوں کو بھی اس سے کوئی دھوکا نہیں ہوا۔ یہ کتاب ممنوع قرار دی گئی اور گیلیلیو کو روما بلایا گیا۔ غالباً اس کو کوئی ایذا نہیں پہنچائی گئی اسے صرف ڈرایا گیا۔ لیکن ۲۲ جون ۱۶۳۳ء کو اسے گھٹنے ٹیک کر معافی مانگنی اور توبہ کرنی پڑی" اور اس تعلیم کو غلط قرار دیکر واپس لینا پڑا کہ سورج کائنات کے مرکز میں ہے اور ساکن ہے اور زمین کائنات کے مرکز میں نہیں اور متحرک ہے" اور قسم کھانی پڑی کہ آئندہ نہ قولاً اور نہ تحریراً کوئی ایسی بات کہیگا جس سے یہ نظریہ منتج ہو سکے بلکہ اگر کوئی ملحد یا جس پر الحاد کا شک ہو اسے ملیگا تو وہ محکمۂ احتساب دینی کو اس کی اطلاع دیگا۔" اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ اس لئے جھوٹی قسم کھائی گو اپنا اعتقاد اس لئے ترک نہیں کیا۔ اس کا جسم تو جلنے سے بچ گیا لیکن اپنے اعتقاد کے اخفا کی تکلیف نے اس کی روح میں آگ لگا دی۔ گو ایسی باطنی ایذا کے لئے گیلیلیو کیلر کی طرح حساس نہیں تھا تاہم اس خیال نے اسکی زندگی کو تلخ کر دیا۔ اس کے علاوہ وہ بڑی مصیبت میں مبتلا رہا اور بینائی بھی جاتی رہی۔ فلورنس کے نواح میں وہ ہمیشہ زیر نگرانی رہا لیکن سائنٹفک خیالات میں منہمک رہا۔ جھوٹی قسم سے اپنی زندگی بچا کر اس نے یہ بڑا بیش بہا کام کیا کہ اپنی

دوسری بڑی تصنیف investigations into two new sceinces
دو جدید علوم کے متعلق تحقیقات شائع کی اور احتساب سے بچنے کے لئے اسے ہالینڈ میں چھپوایا یہ تصنیف جس کے اندر جدید سائنس کی بنیاد موجود ہے رفتہ رفتہ خاموشی سے ادبیات میں داخل ہوگئی۔ گیلیلیو نے سنہ ۱۶۴۲ میں وفات پائی اس کا ذہن آخر دم تک کام کرتا رہا۔ اب ہم ان نقاط نظر کی طرف رجوع کرتے ہیں جن کی وجہ سے عام تاریخِ فکر میں گیلیلیو کی اہمیت ہے۔

(الف) اسلوب واصول

گیلیلیو منطق صوری کے خلاف یہ اعتراض کرتا ہے کہ اگرچہ فکر کی تنظیم و تصحیح کے لئے یہ ایک نہایت عمدہ آلہ ہے لیکن یہ نئے حقائق کے انکشاف کا ذریعہ نہیں بن سکتی وہ کہتا ہے کہ یہ انکشاف اس وقت ظہور میں آتا ہے جب کچھ تجربات سے ہم ایک قاعدہ نکالتے ہیں اور پھر استخراج سے اس بات کا ثبوت دیتے ہیں کہ یہ قاعدہ ہمارے دیگر تجربات کے موافق ہے۔ طریق تحلیلی اور طریق ترکیبی دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر استقراء سے مراد تمام ممکن امور کا امتحان اور معائنہ ہو تو استدلال استقرائی یا بالکل ناممکن ہے یا محض بے کار اگر ہم تمام امور پر حاوی نہ ہو سکیں تو اس حالت میں یہ ناممکن طریقہ ہے اور اگر حاوی ہو سکیں تو اس کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اس لئے استقرا نہایت اختصاصی امور کی تحقیقات کا نام ہے ان سے ہم دوسرے امور کا استنتاج کر سکتے ہیں لیکن حقیقی ثبوت کے دریافت کرنے سے پہلے ہمیں ایک مفروضہ قائم کرنا پڑیگا کسی قضیہ کی صحت پر اعتماد رکھنے سے اس کے ثبوت میں بہت آسانی پیدا ہو جاتی ہے دوسری طرف یہ بھی ضروری ہے کہ جو قاعدہ عام اصولوں سے منتج کیا جاتے جزئی امور کے امتحان سے اس کی تائید و تصدیق ہونی چاہئے۔ اس طرح سے گیلیلیو نے مائل سطحوں پر تجربات کر کے اس قاعدے کو ثابت کیا جسے اس نے اولیاتی طریقے

ہے فرض کیا تھا یعنی مساوی طور پر بڑھتی ہوئی سرعتوں سے جو مدار پیدا ہوتے ہیں وہ اوقات کے مربعوں کی نسبت سے ہونے چاہییں۔

لیکن اگر استخراج اور استقرا کا اس طرح کا تعاون ضروری ہے تو ایک شکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ اضافات حقیقت میں اتنے سادہ نہیں ہوتے جتنے ہم استخراجی استدلالات میں فرض کر لیتے ہیں۔ ریاضی کے اصول متعارفہ صرف نصب العینی اشکال کے لئے صحیح ہوتے ہیں یہ حقیقی اشیا کا قصور نہیں ہے کہ ان کی صورتیں کبھی ہندسہ کی کسی شکل کے بالکل مطابق نہیں ہوتیں پتھر کی بے قاعدہ صورت خود اس کی ذات کے لحاظ سے ایک کمال ہے۔ حقیقی اضافات پر تجریدی استدلال کا اطلاق کرتے ہوئے قبل الذکر کی کثرت اور پیچیدگی کا بھی خیال رکھنا چاہیئے نقص ہمارے حساب میں ہے نہ کہ اشیا کی تشکیل میں۔ ہم فرض کر لیتے ہیں کہ خلا میں تمام اجسام ایک ہی سرعت سے زمین پر گرینگے۔ لیکن چونکہ ہم کبھی مطلق خلا پیدا نہیں کر سکتے ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ کس طرح زیادہ اور کم کثیف واسطوں میں یہ نسبت بدلتی ہے اور جب ہمارا تجربہ یہ ہوتا ہے کہ جوں جوں واسطہ لطیف ہوتا جاتا ہے سرعتیں قریب آتی جاتی ہے اس لئے ہم مذکورۂ بالا اصول کو مُصدّق سمجھتے ہیں۔ اسی طرح یہ اصول ہے کہ ایک افقی سطح پر حرکت کرتا ہوا جسم ہمیشہ متحرک رہیگا۔ اس کا ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ ہم جس قدر مزاحمت دور کرتے جاتے ہیں اسی قدر حرکت زیادہ دیر تک باقی رہتی ہے۔

تجربے میں ایسی کڑیوں کے دریافت کرنے کے لئے جن سے استخراجات میں روابط قائم ہو سکیں اور اس بات کے ثابت کرنے کے لئے کہ کس حد تک تجربہ استخراج کے نصب العینی مفروضات کے قریب ہے گیلیلیو کیپلر کی طرح کمیتی اضافات پر بہت زور دیتا ہے۔ صرف مظاہر کی پیمائش سے یہ فیصلہ کرنا ممکن ہو سکتا ہے کہ کہاں تک استخراج کے مطالبات پورے ہو سکتے ہیں۔ اسی لئے گیلیلیو کا یہ ایک اصول تھا کہ ہر قابل پیمائش مظہر کی پیمائش کی جائے۔ اور جس مظہر کی براہ راست پیمائش نہیں ہو سکتی

اسے جہاں تک ہو سکے اصول پیمائش کے تحت میں لایا جائے۔

گیلیلیو کا خاص طریقہ وہی تھا جس کا نام عرصۂ دراز کے بعد سٹوارٹ مل نے طریق اختلاف وصف بالوصف رکھا اور جسے طریق حدود بھی کہہ سکتے ہیں اس طریقے سے ہم فکر مجرد اور ادراکِ محسوس کو یکجا کر سکتے ہیں اصول تقارب سے مظاہر محسوسہ اصول مجردہ کی تصوریت سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں جسطرح افلاطون کے لئے تصور شے موجود کی نوعی مثال کا نام تھا اسی طرح گیلیلیو کے لئے قانون ربط اشیا کا لقب العینی بیان ہے۔

اگر قانون تجربے کے مواد کی تحلیل سے حاصل ہوتا ہے تو یہ امر بدیہی ہے کہ وہ علتیں جن سے کسی منظہر کی توجیہ ہوتی ہے بعینہ وہی ہیں جو تجربے میں پائی جاتی ہیں گیلیلیو اسی اصول کا قائل ہے جسے کپلر نے علل حقہ کے تقاضے سے تعبیر کیا ہے اس لئے نہایت دلنشیں طریقے سے بتایا ہے کہ مشیت الٰہی سے کسی چیز کی بھی توجیہ نہیں ہوتی کیونکہ اس سے ہر بات کی برابر آسانی سے توجیہ ہو جاتی ہے خدا کے لئے کائنات کو زمین کے گرد پھرانا یا زمین کو سورج کے گرد پھرانا برابر آسان ہے لیکن اگر ہم اپنے خیال کو متحرک بالذات اجسام تک محدود رکھیں تو مذکورہ بالا دو نقاطِ نظر میں بلحاظ سادگی بہت فرق ہو جاتا ہے ایک طریقے میں بہ نسبت دوسرے طریقے کے بہت زیادہ قوت صرف ہوتی ہے لامحدود کے سامنے تمام محدود اختلافات ناپید ہو جاتے ہیں لیکن دو محدود اشیا کے باہمی مقابلے میں وہ باقی رہتے ہیں سائنس کا کام صرف محدودات کا باہمی مقابلہ ہے اگر معجزے کی طرف مرافعہ کیا جائے تو ہر بات مساوی طور پر قابل تسلیم ہو جاتی ہے اور ہمارے پاس کوئی معیار باقی نہیں رہتا۔ علاوہ ازیں ہم اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ فطرت اور خدا کی ہر آفرینش معجزہ ہے خواہ اس کی فطری توجیہ بھی ممکن ہو۔

اس طریقے سے نہ صرف دنیاتی بلکہ حیاتیتی توجیہ فطرت بھی خارج از بحث ہو جاتی ہے اشیا کے ایک دوسرے پر اثر مثلاً کشش مقناطیسی

کی توجیہ ہم اثری سے کرنا بہت سے سوالات کو ایک آسان لفظ کے ذریعہ سے برطرف کر دینا ہے۔ اسی طرح کشش زمین بھی محض لفظ ہی لفظ ہے ہمیں حقیقت میں نہ یہ معلوم ہے کہ کونسی قوت پتھر کو زمین کی طرف کھینچی ہے اور نہ یہ کہ چاند کو زمین کے گرد کیا چیز ایک دائرہ سے ہیں گھماتی ہے اور نہ یہ کہ جب ہم پتھر کو ہاتھ سے پھینکتے ہیں تو وہ کس قوت سے آگے بڑھتا جاتا ہے اسی لئے گیلیلیو اس مفروضہ کو رد کر دیتا ہے کہ چاند کا اثر مد و جزر پر ہوتا ہے۔ یہاں پر صفات پنہاں کے خوف نے اس کو راہ راست سے بھٹکا دیا ہو

(ب) جدید نظام کائنات

باوجود اس کے کہ مکالمات میں گیلیلیو بار بار کہتا ہے کہ وہ قدیم اور جدید میں سے کسی ایک نقطۂ نظر کے حق میں فیصلہ کرنا نہیں چاہتا لیکن اس کا اپنا نقطۂ نظر صاف ظاہر ہو جاتا ہے خواہ وہ ہمیں اس کے خطوط سے نہ بھی معلوم ہوتا۔ وہ کوپرنیکس کا مداح ہے کہ اپنے حواس کی شہادت کے باوجود وہ اس یقین پر پہنچ سکا اور قائم رہ سکا کہ زمین حرکت کرتی ہے خود اس نے اپنی ہیئتی انکشافات کے ذریعے سے متعدد ثبوت پیش کئے کہ کائنات کے متعلق ارسطو کا یہ خیال غلط ہے کہ وہ دو عالموں میں منقسم ہے ایک سماوی اور غیر متغیر اور دوسرا ارضی اور متغیر سورج کے داغوں اور نئے ستاروں کے نظر آنے سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاک میں بھی تغیرات واقع ہوتے ہیں اور گیلیلیو پوچھتا ہے کہ ہمیں یہ حق کہاں سے حاصل ہوا کہ ہم غیر متغیر کو متغیر کی نسبت زیادہ قابل قدر سمجھیں وہ ساگریڈو کی زبانی کہتا ہے "میری رائے یہ ہے کہ زمین اپنی اسقدر متنوع تبدیلیوں اور متنوع آفرینشوں کی وجہ سے نہایت صاحب شرف اور قابل توصیف ہے" سمپلیسیو Simplicio اس کا جواب دیتا ہے کہ زمین کے تغیرات انسانوں کے مفاد کی خاطر ہو سکتے

ہیں لیکن افلاک کی تبدیلیاں بالکل بے مقصد ہونگی۔ اس اعتراض کے خلاف بھی کہ کوپرنیکس کے نظریئے کے مطابق کائنات میں بے انتہا وسعت تسلیم کرنی پڑتی ہے وہ اسی قسم کی دلیل لاتا ہے، اعتراض یہ ہے کہ دور ترین سیاروں اور برج ثوابت کے درمیان جو لامحدود فضا ہے وہ کس کام کی ہے؟ اس کے جواب میں سالویاٹی علل غائیہ کے متعلق وہی بات کہتا ہے جو سمپلیسیو نے ایک اور جگہ علل فطریہ کے متعلق کہی ہے کہ ہمیں کبھی یہ فرض نہیں کرنا چاہیئے کہ ہمیں قادر مطلق کے تمام مقاصد کا علم ہے۔ کیا خود ہمارے جسم میں کثرت سے ایسی چیزیں نہیں جن کے مفہوم سے ہم ناواقف ہیں جب قریب سے ہم اس قدر جاہل ہیں تو بعید کے علم کا ہم کیسے دعویٰ کرسکتے ہیں۔ جب ہمارے لئے یہ جاننا بھی ممکن نہیں کہ کسی ایک چیز کے ساقط و معدوم ہونے سے دنیا میں کیا تغیرات واقع ہو سکتے ہیں تو ہم یہ پوری طرح کس طرح معلوم کرسکتے ہیں کہ کوئی شے اپنے تمام ماحول پر کیا اثر کر رہی ہے۔ اگر ہم یہ خیال کریں کہ کائنات کے لامحدود الابعاد سے اس کی فعلیت ہر نقطے پر ناممکن ہو جائیگی تو ہم قوت الٰہی کو نہایت ہی محدود متصور کر رہے ہیں۔ سورج انگور پر چمکتا ہے اور اسے پکاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہی اس کا خاص کام ہے اسی طرح خدا اور فطرت ہر فرد کی خبر گیری کرتے ہیں خواہ دنیا و مافیہا لامحدود ہی ہو گیلیلیو اس کے بہت قریب تھا کہ وہ مکان کو لامحدود تصور کرے جیساکہ برونو کا خیال تھا اس کو اس میں شک ہے کہ کائنات کا کوئی مرکز بھی ہو سکتا ہے اگر اس نے اس خیال کو وضاحت سے بیان نہیں کیا تو غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ برونو کے انجام نے اسے محتاط ہونے پر مجبور کیا۔

ہمارے لئے یہ تعجب کا باعث ہو سکتا ہے کہ کپلر کے نظام کائنات کی بحث میں گیلیلیو نے ان قوانین کو بیان نہیں کیا جنھیں نیوٹن نے قانون تجاذب سے اخذ کرکے جدید نظام کی حمایت کے لئے اس قدر اہم بنا دیا غالباً اس کا خیال یہ تھا کہ ان کا تعلق محض ریاضی سے ہے اور اسے یہ بات

نہیں سوجھی کہ ان سے کائنات کے باہمی طبیعی ربط کی شہادت مل سکتی ہے۔

(ج) نظریۂ حرکت کے اصول اوّلیہ

جدید نظام کائنات کی تائید میں گیلیلیو بھی کوپرنکس کی طرح سادگی کے اصول کو اپیل کرتا ہے فطرت کا کوئی عمل بے کار نہیں ہوتا لہٰذا وہ حصول مقصد کے لئے سادہ ترین طریقے استعمال کرتی ہے اور کم سے کم اور سادہ سے سادہ علل سے زیادہ سے زیادہ اثرات حاصل کرتی ہے۔ اس اصولِ سادگی کے طفیل جسے گیلیلیو نے بطلیموس اور ٹائکو کے پیچیدہ نظامات کے مقابلے میں پیش کیا اس نے طبیعیات میں مادی مظاہر کے تغیرات کے قوانین اوّلیہ مرتب کیے۔ اس کو یہ امر سادہ ترین معلوم ہوا کہ جب کوئی تغیر واقع نہ ہو تو ایک شے بدستور اپنی حالت پر قائم رہے۔ اس سے پہلے کیپلر یہ قضیہ قائم کر چکا تھا کہ کوئی جسم از خود سکون سے حرکت میں نہیں آسکتا گیلیلیو نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ نہ کوئی جسم از خود اپنی حرکت کو بدل سکتا ہے اور نہ حرکت سے سکون میں آسکتا ہے یہی قانون جو بعد ازاں کیپلر کے الفاظ کے مطابق قانونِ جمود کہلایا لیکن گیلیلیو نے اسکو بطور ایک عام قضیے کے قائم نہیں کیا اس نے کہیں یہ بیان نہیں کیا کہ سمت اور سرعت دونوں قائم رہتی ہیں۔ مکالمات میں وہ زیادہ صرف تحفظ سرعت پر بحث کرتا ہے۔ یہاں خاص طور پر افقی حرکت اس کے مدنظر ہے اور وہ فرض کرتا ہے کہ حرکتِ دوری اور حرکت مستقیم دونوں قائم رہتی ہیں۔ مباحث Discorsi میں اس قضیے کو زیادہ وضاحت سے بیان کیا ہے یہاں پر وہ کہتا ہے کہ حرکت اسی حالت میں بڑھ سکتی ہے جب اس میں نئی قوت کا اضافہ کیا جائے اور اسی حالت میں گھٹ سکتی ہے جب کوئی قوت اس کی مزاحم ہو بالفاظِ دیگر دونوں حالتوں میں صرف خارجی علتوں کے اثر سے تبدیلی واقع ہو سکتی ہے۔ اگر خارجی علتوں کو نکال دیا جائے تو حرکت میں وہی سرعت باقی رہیگی جو شروع میں اس نے حاصل کی ہے

گیلیلیو صاف طور پر تسلیم کرتا ہے کہ یہ محض ایک نظریہ ہے لیکن وہ ان تجربوں سے اس کی صحت کا ثبوت دیتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جس قدر خارجی علتوں کو خارج کرتے جائیں اسی قدر زیادہ دیر تک حرکت اپنی حالت پر باقی رہتی ہے اس معاملے میں قانون اختلاف الوصف بالوصف کے اندر استقرا اور استخراج کے باہمی تعامل کا ثبوت ملتا ہے اور اس میں گیلیلیو نے خود اس دعوے کی مثال دی ہے کہ طریق ثبوت طریق انکشاف سے الگ چیز ہے۔ فطرت کی سادگی کو اپیل کرنا کوئی ثبوت نہیں ہے گو یہ خیال اہم انکشافات کی طرف رہنمائی کرسکتا ہے۔

گرتے ہوئے اجسام کی حرکت کے متعلق تحقیقات کرنے میں بھی گیلیلیو قانون سادگی سے آغاز کرتا ہے۔ "فطرتاً" بڑھتی ہوئی حرکت کے مطالعہ میں ہم فطرت کے اس عام طریقے کا مشاہدہ کرسکتے ہیں جو وہ اپنے دیگر اعمال میں بھی برتتی ہے جن میں وہ نہایت ابتدائی سادہ اور آسان ترین ذرائع کا استعمال کرتی ہے۔ اس لئے جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ کسی بلند جگہ سے گرتے ہوئے ایک پتھر کی سرعت افتادمیں متواتر اضافہ ہوتا جاتا ہے تو مجھے کیا امر مانع ہے کہ میں یہ فرض نہ کروں کہ یہ اضافۂ سرعت نہایت سادہ سہل اور واضح طور پر واقع ہوتا ہے اور ہمارے لئے کوئی اضافہ اتنا قابل فہم نہیں ہوسکتا جتنا ایک ہی طرح سے بڑھتا ہوا اضافہ"۔ یہاں پر بھی اصول عامہ کو انکشاف اور مفروضے میں استعمال کیا گیا ہے اور انھیں ثبوت میں پیش نہیں کیا گیا۔

گیلیلیو اپنی تحقیق حرکت کو ان الفاظ سے شروع کرتا ہے "ایک نہایت پرانے موضوع سے میں نے ایک مطلقاً نیا علم پیدا کیا ہے۔ وہ خاص طور پر کہتا ہے کہ ابھی تک کسی نے آگے کو بڑھنے والے Projectile یا آزادی سے گرنے والے اجسام کی حرکت کے کمیتی تغیر کے متعلق تحقیقات نہیں کی۔ گیلیلیو کو اس امر کا احساس ہے کہ ان تغیرات کے قوانین کے انکشاف سے اس نے ایک نئی سائنس کی بنا ڈالی ہے جس کے گہرے رموز کی تہ کو پہنچنے کے لئے بڑے بڑے اعلیٰ درجے کے نفوس درکار ہیں جو

اس علم کی تاسیس ارتقائے علم میں بڑی اہمیت رکھتی ہے نیچرل سائنس کی بعد کی تاریخ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ قوانینِ حرکت مادی فطرت کے تمام سائنٹفک علم کی کلید ہیں۔ خود گیلیلیو کے دل میں تب ہی اس کی اہمیت کا احساس موجود تھا۔ وہ مکالمات میں کہتا ہے کہ وہ کبھی اس بات کو نہیں سمجھ سکا کہ ایک شے کس طرح دوسری شے میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ جب کسی جسم میں ایسے صفات نمودار ہوں جو پہلے اس میں موجود نہیں تھے تو وہ اس کو غیر ممکن نہیں سمجھتا کہ یہ اس جسم کے محض اجزا کی ترکیب کا تغیر ہو جس میں نہ کوئی شے فنا ہوتی ہے اور نہ وجود میں آتی ہے۔ یہاں وہ صاف طور پر اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ فطرت کے کیفیتی تغیرات اسی حالت میں سمجھ میں آسکتے ہیں جب کمیتی تغیرات ان کا باعث ہوں جس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مکانی حرکات کا نتیجہ ہوں فلسفۂ جدید کے لئے یہ ایک بڑا اہم سوال ہے کہ اس بڑے اصول کے متعلق جس کا اطلاق کامیابی سے یکے بعد دیگرے فطرت کے مختلف پہلوؤں پر کیا اس کو کیا انداز اختیار کرنا چاہیئے

(ج) صفاتِ حسیہ کی نفسیت

کوپرنیکس اور برونو پر بھی یہ واضح ہو چکا تھا کہ کائنات کا جدید نظریہ مسئلۂ علم کی تجدید کی طرف رہنمائی کریگا کیونکہ کائنات کی جو تصویر ادراک بلاواسطہ پیش کرتا ہے، عقل کے نتائج اس سے بالکل مختلف پیش کرینگے۔ گیلیلیو کے ہاں اس میں اور بھی وضاحت پیدا ہو گئی۔

اگرچہ اکثر اہم مسائل میں وہ اصولِ سادگی کو اساسی قرار دیتا ہے لیکن وہ کہتا ہے کہ فطرت کے طریق عمل کی سادگی اور سہولت کے باوجود ہمیں اس کا قائل ہونے کے لئے نہایت پیچیدہ اور مشکل راہ فکر و عمل اختیار کرنی پڑتی ہے۔ جو بات ہماری سمجھ کے لئے نہایت مشکل ہوتی ہے فطرت کے لئے وہ نہایت آسان ہوتی ہے۔ یہاں وجود اور اس کے علم میں ایک بیّن مخالفت کا پتہ

چلتا ہے۔ گیلیلیو کا خیال تھا کہ ہمارے واضح ترین علم یعنی علم ریاضی میں یہ مخالفت ایک حد تک ناپید ہو جاتی ہے۔ یہاں علم انسانی اس جبر و تقدیر سے بہرہ اندوز ہوتا ہے جو موجودات کے حقائق کے متعلق خدا کے تفکر میں پائے جاتے ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ جس حقیقت تک ہم بتدریج پہنچتے ہیں اور بڑی محنت سے ایک نتیجے سے دوسرے نتیجے کی طرف قدم اٹھاتے ہیں خدا اپنی بصیرتِ سادہ سے اس سے واقف ہوتا ہے۔ اس حد تک سادگی اور پیچیدگی کا فرق یہاں بھی باقی رہتا ہے علم انسانی اپنے نقطۂ کمال پر بھی اپنی شدت اتقان اور جبر کے ذریعے سے علم الٰہی کی سرحد تک پہنچ سکتا ہے۔ مرتبے میں انسان کے علم کا خدا کے علم کے ساتھ کوئی مقابلہ نہیں اور نہایت گہری تحقیق سے بھی یہ ممکن نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص فطرت کے نہایت معمولی واقعات کی کنہ کو بھی پہنچ سکے سقراط علم انسانی کی اس بے کمالی سے پوری طرح واقف تھا اور اس کے باوجود وہ عاقل ترین انسان شمار ہوتا ہے۔ ہستی اپنی سادگی اور بے نہایتی کی وجہ سے ہمارے علم سے جدا اور مختلف ہے۔ گیلیلیو بھی کیوزانس اور برونو کی طرح یہی تعلیم دیتا ہے کہ انسان کا کمال علم اپنی جہالت سے آگاہ ہوتا ہے ؎

وجود اور علم کا تخالف مطلق اور اضافی حرکت کے اس بیّن فرق سے بھی واضح ہوتا ہے جس کا گیلیلیو بھی کوپرنیکس کے تمام پیرؤوں کی طرح قائل تھا۔ ہمیں حرکت کا تصور صرف کسی ساکن شئے کی نسبت سے ہو سکتا ہے۔ جو حرکت بہت سی اشیا میں مشترک ہو تو ان کی باہمی نسبت سے اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے۔ کائنات کے قدیم تخیل میں چپ چاپ یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ مکان مطلق اور مکان مرئی ایک ہی شے ہے لیکن اب فکر نے ایک نئی راہ نکالی اور اسے یہ امر متحقق ہوا کہ مکان مطلق جو تمام مادی اشیا کا غیر متحرک حامل ہے ادراکِ حسی کا معروض نہیں اور ہو سکتا ہے کہ یہ بظاہر غیر متحرک ڈھانچہ اپنے سے خارج کسی نقطے کی نسبت سے متحرک ہو اور وہ خارجی نقطہ خود اپنے سے خارج کسی شے کی نسبت سے متحرک ہو اور اسی طرح چلا چلے۔ کوپرنیکیت میں

بحیثیت مجموعی خصوصاً گیلیلیو جیسے صاحب فراست شخص کے لئے اضافیت کے علمیاتی قانون کے اطلاق کے لئے بہت سے مواقع موجود تھے فلسفۂ مشائی افلاک میں اور تغیرات کا قائل نہیں تھا لیکن اسے اتنا تو ماننا پڑتا تھا کہ سورج اور ستارے طلوع اور غروب ہوتے ہیں اور اختلاف لیل و نہار حقیقی تغیرات ہیں گیلیلیو مکالمات میں کسی دوسرے قائل کی زبانی اس کے متعلق کہتا ہے۔ یہ تمام تغیرات فقط زمین کے نقطۂ نظر سے ہیں۔ زمین کو خیال سے نکال دو تو نہ طلوع ہے اور نہ غروب، نہ خط نصف النہار اور نہ دن اور نہ رات"۔

جیسے اس انداز سے افلاک کے تغیرات کے تمام سلسلہ میں کوئی اختلافی کیفیت باقی نہیں رہی اور ہر تغیر کی توجیہ ناظر کے نقطۂ نظر سے ہوگئی اسی طرح گیلیلیو نے مظاہر ارضی کے متعلق بھی اختلافات کو معروضی ہونے کی بجائے نفسی قرار دیا ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ وہ مادے کی تغیر ماہیت کا قائل نہیں تھا اور صرف اس کے ذرات کی تبدیلی ترکیب کو مانتا تھا۔ اس خیال کے اندر صفات حسیۃ کی نفسیت کا اصول مضمر تھا لیکن گیلیلیو نے اس اصول کو اور زیادہ معین صورت میں بیان کیا ہے۔ اپنی ہیئت کی ایک مناظرانہ تصنیف کے ایک قابل داد حصے میں وہ کہتا ہے کہ جو صفات ہمیں لازماً اشیا کی طرف منسوب کرنی پڑتی ہیں وہ ان کی شکل حجم، حرکت یا سکون ہیں، ان صفات کو جنھیں وہ حقیقی یا اولی صفات کے نام سے تعبیر کرتا ہے ہمارے تخیل کی کوئی کوشش اشیا سے الگ نہیں کر سکتی برخلاف اس کے حواس کے ایک تعصب کی وجہ سے ہم ذائقہ، بو، رنگ اور حرارت وغیرہ کو اشیا کی صفات مطلقہ سمجھتے ہیں یہ محض نام ہیں جو ہم اشیا کی طرف اس لئے منسوب کرتے ہیں کہ وہ ہم میں خاص خاص احساسات پیدا کرتی ہیں حقیقت میں ان کا مقام اشیا میں نہیں بلکہ محسوس کرنے والے جسم میں ہے۔ محسوس کرنے والا وجود نہ ہو تو یہ تمام صفات ناپید ہو جائیں۔ ہم نہایت آسانی سے دیکھ سکتے ہیں کہ کس طرح یہ نظریۂ علم اُس طریق استدلال کے متوازی چلتا ہے جو جدید نظام کائنات کی حمایت میں استعمال کیا گیا جس وقت جدید علمیات ادعائیت کی غلامی سے آزاد ہوئی تو یہ نظریہ اس کے لئے بہت اہم ہو گیا۔

باب پنجم

فرانسس بیکن ویرولمی

FRANCIS BACON OF VERULAM

(الف) پیش روان بیکن

جدید سائنس نے جس کی تاسیس عملی زندگی کے تجربات اور ایجادات کے اثر سے ہوئی، لازمی طور پر روایتی منطق کی توسیع کی طرف رہنمائی کی۔ ان لوگوں میں بھی جو ان حالات سے خاص طور پر متاثر نہیں ہوئے تھے جن سے جدید سائنس پیدا ہوئی مثلاً انسیتی حلقوں میں بھی پندرھویں اور سولھویں صدی کے دوران میں ایک نئی منطق کی ضرورت کا احساس ترقی کرتا رہا اس ضرورت سے مساعی اصلاح کا ایک سلسلہ شروع ہوگیا پیش نامے اور تجاویز شائع کی جاتی تھیں کہ اب مدرسی منطق کی جگہ کیا رکھنا چاہیے جب کہ معلوم ہوگیا ہے کہ یہ اور کسی کام کی نہیں۔ سوائے اس کے کہ مسلّم اور مستند مقدمات سے صوری نتائج اخذ کرے ازمنۂ متوسطہ میں منطق سے یہ کام لیا جاتا تھا کہ دینیات اور نظریۂ حقوق کی حمایت کرے اور ان دونوں میں مقدمات مسلّم اور مستند شمار ہوتے تھے۔ اصلاح کی تمام کوششیں بیکن پر آکر ختم ہوئیں یہ شخص جسے اکثر تجربی سائنس کا بانی کہا جاتا ہے، ہوبس کی طرح اس تعریف کا مستحق

نہیں کہ اس نے ایک ارض موعود دریافت کی۔ اس میں کوئی شک نہیں
کہ اس میں بصیرت اور پیش بینی موجود تھی اور اس نے اکثر ایسے الہامی
خیالات کا اظہار کیا جن سے انسان کی راہِ تحقیق منور ہوگئی۔ علاوہ ازیں
اس کو پورا احساس تھا کہ وہ مدرسیت کا کس درجہ مخالف ہے لیکن ارض
موعود کو پہلے سے ونسی کیپلر اور گیلیلیو فتح کر چکے تھے گو وہ اس سے آگاہ
نہیں تھا وہ کسرِ نفسی سے کہتا ہے کہ میں خود سپاہی نہیں بلکہ ایک منادی
یا رجز خواں ہوں جو جنگ پر آمادہ کرتا ہے لیکن جدید تجربی سائنس کے
بانیوں کو اس کی ضرورت نہیں تھی کہ اس کے ڈھیچے کی چوٹ ان کو آمادۂ
پیکار کرے۔ لیکن اس سے تاریخ فلسفہ میں بیکن کی اہمیت مفقود نہیں
ہوتی۔ جدید سائنس کی پیدائش کے دوران میں جو خیالات اور اسپرٹ
طبائع میں موجزن تھیں وہ غیر معمولی طور پر بیکن کا جزوِ طبیعت تھیں گو اس
کی تاسیس میں اس کا کوئی حصہ نہیں لیکن وہ اسی فضا کا انسان ہے جس
میں جدید سائنس نے نشو ونما پایا اور اس نے یہ پیش گوئی کی کہ اس سائنس
کا انسانی زندگی پر لازماً نہایت گہرا اثر ہوگا۔ اس زمانہ عبور میں دیگر تمام
مفکرین سے زیادہ بیکن کو اس حقیقت کا واضح شعور تھا کہ افکار و اغراض
میں ایک اساسی تبدیلی کا ہونا لازمی ہے اس وجہ سے ہمیشہ اس کی عظمت
و شہرت برقرار رہیگی اگرچہ اس کے ہموطنوں نے اس کی ستائش میں ایسا
مبالغہ کیا ہے کہ نہ اس کی تصانیف اور نہ اس کی شخصیت اسے اس کا
مستحق بناتی ہے۔ اس شخص کی زندگی اور اس کی تصانیف پر غور کرنے سے
پہلے یہ ضروری ہے کہ سولھویں صدی میں اس کے پیشرودں کے متعلق مختصر
کچھ بیان کیا جائے ؎

(Pierre de la Ramée) پیر دالا رامے جسے پطرس رامُس بھی
کہتے ہیں انسینین کے گروہ میں سے تھا سولھویں صدی کے وسط میں وہ
ارسطا طالیسی منطق سے دست وگریباں ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ اس کی یہ
کوشش ماقبل کی صدی کے ان سلسلۂ مساعی کی ایک کڑی ہی تھی کہ منطق کو

علی الاطلاق خصوصاً خطابت کے قریب لایا جائے اور وہ خود اقرار کرتا ہے کہ وہ اگریکولا (Agricola) اور سٹرم (Sturm) المانی انسیین اور علمائے ورسیات کا رہین منت ہے۔ لیکن وہ اس میلان کا نہایت طباع اور فصیح اور بلیغ نمائندہ تھا اور اس نے اس پیکار کو اس ہمت و استقلال سے برقرار رکھا کہ ایک حد تک اس کی وجہ سے مغربی یورپ کی یونیورسٹیوں میں مدرسیت کی حکومت متزلزل ہوگئی۔

راسمس ۱۵۱۵ء میں فرانس کے شمال مشرق میں ایک کوئلہ ساز کے گھر میں پیدا ہوا۔ اس زمانے کے مناظرانہ طریقے کے مطابق اس کے مخالفین اکثر اس کو یہ طعنہ دیتے تھے کہ ایک کوئلہ ساز کا بیٹا ہے لیکن خود اس کے لئے یہ امر باعث شرم نہ تھا نہ اس لئے کہ باوجود اب خستہ حال ہونے کے وہ شریف و امیر خاندان میں سے تھا بلکہ اس لئے کہ اپنے ذوق علم سے اس نے دنیائے علم میں بلند مرتبہ حاصل کیا ہے۔ اس نے اپنی زندگی پیرس کے ایک دولتمند طالب علم کی ملازمت سے شروع کی جب وہ اپنا دن بھر کا کام ختم کر چکتا تھا تو رات کو مطالعہ کرتا تھا پہلے پہل اس کی طبیعت مدرسی منطق کی طرف راغب ہوئی لیکن اس سے اس کی طبیعت کو کچھ تسکین نہ ہوئی اور جب وہ افلاطون کے مکالمات سے آشنا ہوا تو اس کی طبیعت میں بڑی سرگرمی اور ذوق پیدا ہوا اور اس نے محسوس کیا کہ ان مکالمات میں بہ نسبت ارسطو کی منطق کے فکر کی حقیقی اور زندہ فعلیت بدرجۂ اولیٰ پائی جاتی ہے۔ ۱۵۳۶ء میں اس نے ایم۔اے کی ڈگری کے لئے جو مقالہ پیش کیا اس میں اس انقلابی خیال کی حمایت کی کہ ارسطو نے جو کچھ کہا ہے سب غلط ہے پیروان ارسطو بے حد جز بز ہوئے اور جب اس نے منطق قدیم کی تفصیلی تنقید کی تو اور بھی زیادہ تلملائے۔ یونیورسٹی نے یہ تقاضا کیا کہ راسمس کی تصانیف کی اشاعت روک دی جائے کیونکہ وہ دین اور امن عامہ کا دشمن ہے اور نوجوانوں میں خطرناک جدت پسندی پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ فرانسس اول نے راسمس کی کتابوں کے خلاف فرمان شائع کیا اور راسمس کو حکم دیا کہ

وہ ارسطو اور دیگر متقدمین پر حملہ نہ کرے لیکن ہنری دوم کے عہد میں راموس کو پھر درس دینے کی اجازت مل گئی اور اس نے دارالعلوم فرانس میں اپنا کام شروع کر دیا۔ قریباً دو ہزار سامعین اس کے درس میں موجود ہوتے تھے۔ یہ ایک ایسی تحریک تھی جو ابیلارڈ کے زمانے سے اس وقت تک کبھی ظہور میں نہیں آئی تھی۔ ۱۵۵۵ء میں راموس نے اپنی (Dialectics) منطق فرانسیسی زبان میں شائع کی۔ اس کی تعلیم کا اساسی اصول یہ ہے کہ پیشتر اس کے کہ ہم اس کے لئے قوانین بنائیں ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ خود فطرت عقل و فکر کو کیسے استعمال کرتی ہے۔ اس لئے وہ دورِ اولین کے حکما کی طرف رجوع کرتا ہے جن کے پاس کوئی مصنوعی منطق نہیں تھی نہ صرف ان حکما بلکہ زمانۂ سلف کے بڑے بڑے اہل سیاست خطیب شعرا اور ریاضی دانوں کی تصانیف میں ملکۂ فکر کا خود زا استعمال ظاہر ہوتا ہے۔ ان میں قوانین فکر کا استعمال غیر شعوری ہے راموس کے انسیتی ذوق کو اس سے تسکین ہو گئی کہ متقدمین کا مطالعہ اس طرح سے منطق کے لئے کار آمد ثابت ہوا۔ اپنے انسیتی پیشرووں کی طرح اس کے نزدیک بھی منطق کے دو بڑے وظائف ہیں۔ اول دلائل کا دریافت کرنا اور دوم مضمون یا نتیجے کے ثبوت اور وضاحت و تعین کے لئے ان دلائل کا اطلاق جو تصدیق کے ذریعے سے عمل میں آتا ہے۔ اسی لئے تصدیق کو اس کے بعد کے زمانے کی اصطلاح میں اکثر (Secunda pars petri) کہتے ہیں راموس زیادہ تر منطق کے اس دوسرے وظیفے خصوصاً نظریۂ قیاس میں لگا رہا اور یہاں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اسے ارسطا طالیسی منطق سے کچھ زیادہ اختلاف نہیں یہ امر کہ اس کی اصلاح محض صوری ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس نے تقسیم بالاشفاع پر زیادہ زور دیا ہے خواہ کوئی مضمون ہو اس کی تشریح کو وہ ہر مقام پر دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے کیونکہ اصولِ منطق کے مطابق ہر محمول کے متعلق دو ہی باتیں ہو سکتی ہیں یا وہ صحیح ہے یا غیر صحیح۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت میں وہ ایک نئی مدرسیت پیش کرتا ہے۔ تاہم صحیح ہے

کہ راموس کے دل میں بڑی زبردست خواہش تھی کہ فطرت کی طرف رجعت کی جائے اور اس نے تشریح و تبیین کو مختصر کر کے اور اس بات پر زور دے کر کہ فن کا مدار ہمیشہ فطرت پر ہوتا ہے علم کی بڑی خدمت کی لیکن بجائے اس کے کہ فطرت کو فکر زندہ میں تلاش کرے وہ اسے متقدمین کی تصانیف میں تلاش کرتا تھا۔ اسے نفسیاتِ فکر کا کوئی گہرا مطالعہ نہیں تھا اور اس کا طریق فکر کا بیان اس قابل نہیں تھا کہ جدید سائنس کے دستور العمل کے لئے نمونہ بن سکے۔

راموس جس نے پروٹسٹنٹ مذہب اختیار کر لیا تھا ۱۵۷۲ء میں سینٹ بلوتھولومیو کے قتل عام میں مارا گیا۔ یہ ناممکن نہیں ہے کہ کسی متعصب مدرس نے اس کے قاتلوں کو اس کا پتہ دیا ہو۔ کیتھولک طالب علموں نے اس کی لاش کے اعضا کو کاٹ ڈالا۔

اس کی فنون ذہنیہ کی تعلیم کی اصلاح نے غیر ممالک میں بھی اس کے لئے راستہ بنایا۔ اس کی تعلیم جرمنی سکاٹلینڈ اور سوئزرلینڈ میں پھولتی پھلتی رہی۔ کیمبرج یونیورسٹی میں سرگرم مدرسی اور صوفی ایویرارڈ ڈگبی (Everard Digby) نے جو غالباً بیکن کا اتالیق تھا اس کی مخالفت کی لیکن انگلستان میں اس کو ولیم ٹمپل (W. Temple) ایک جوشیلا حامی بھی مل گیا جس نے اس کو اس ملک میں رائج مند کیا اور مدرسیت کے خلاف جس کی بحث مخلصے میں میلان حریت کی بنیاد ہے جو اس وقت سے لیکر آج تک ہمیشہ کیمبرج کی ایک خصوصیت رہی ہے اور اس کے مقابلے میں اکسفورڈ ہمیشہ قدامت پرست رہا ہے۔ ڈگبی اور ٹمپل کی اسلوب فکر کے متعلق زور شور کی بحث بہت توجہ انگیز ہوئی اور لازمی طور پر بیکن کے ارتقائے فکر پر اس کا بہت اثر ہوا ہو گا۔

جب شمالی اور مغربی یورپ میں راموس کے خیالات مفکرین کے دلوں میں گھر کر رہے تھے تو صحیح اور یقینی علم اور حقیقی فطرت کی ایک پائدار سائنس کے قائم کرنے کی خواہش اکثر طبیعتوں میں موجزن تھی۔ ٹیلیسیو اور

کمپانلا اور کسی حد تک برونو کی تصانیف سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے روایتی علم کی گہری تنقید کی ایک نہایت عمدہ مثال جس میں نہایت وضاحت سے یہ بتایا گیا ہے کہ کسی بات کو صحیح طور پر جاننے کے کیا معنی ہوتے ہیں اور اس نصب العین تک پہنچنے کے لئے انسان کس قدر عاجز ہے فرانسز سانچے کی تصنیف (Tractus de multum nobiti et prima universali secintia quodnitial Scitic Frauz Sanchez A Treatise on the Noble and High Sceince of Nescience) یعنی "جہالت کا بلند اور شریف علم" میں ملتی ہے جو ۱۵۸۱ء میں شائع ہوئی۔ سانچے ایک اندلسی طبیب کا بیٹا تھا جس نے بوروڈ میں سکونت اختیار کر لی تھی اور وہ خود پہلے موں پیلئے (Montpellier) اس کے بعد تولوز (Toulovse) میں طب کا پروفیسر تھا۔ اگرچہ بظاہر اس تصنیف کے عنوان سے سانچے متشکک معلوم ہوتا ہے لیکن محض اسی پہلو سے اس کے متعلق کوئی رائے قائم کرنا فاش غلطی ہوگی۔ اسے فطرت انسانی اور خصوصاً علم انسانی کے نقص کا بڑا گہرا احساس تھا۔ لیکن تشکیک اس کے لئے مقصد نہیں بلکہ ذریعۂ علم تھا اس کی ارتیابی تصنیف مختلف مضامین پر تجربی تصانیف کے سلسلے کی محض ایک تمہید ہے۔ وہ اسلوب علم پر بھی ایک کتاب لکھنے کا ارادہ رکھتا تھا اس کے نزدیک فکر و فیصلہ کے ساتھ مشاہدہ و تجربہ حصول علم کا بہترین ذریعہ ہیں اس کا مقولہ ہے "خود اشیا کی طرف رجوع کرو" لیکن اس سمت میں مزید ترقی کے متعلق اس میں وہ امید عظیم نہیں پائی جاتی جو اس کے ہمعصر بیکن کے لئے حوصلہ افزا تھی وہ دیکھتا تھا کہ چھوٹی سی چھوٹی چیز میں کتنے معمات الجھے ہوئے ہیں کائنات میں تمام اشیا ایک دوسرے سے باہمی ربط رکھتی ہیں اور کائنات لامحدود ہے اسی وجہ سے وہ اشیا کے کامل علم کو ناقابل حصول سمجھتا ہے۔ فلسفۂ فطرت کے متعلق اس نے جو کوششیں کیں اور جو ہمیں ٹیلیسیو اور بیکن کی یاد دلاتی ہیں ان سے اس کو ویسی تسکین حاصل نہیں ہوئی جیسی موخر الذکر دو محققین کو ہوئی

صرف ایک امر میں ساینچے، بیکن اور رائس دونو سے زیادہ عمیق ہے۔ وہ نفس انسانی میں تمام علم کے ماخذ پر غور کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ کسی خارجی شے کا علم میری اپنی کیفیات اور اعمال کے علم سے زیادہ یقینی نہیں ہو سکتا۔ میری اپنی ذات کا علم براہ راست اور بلا واسطہ ہے۔ اور خارجی علم کبھی ایسا نہیں ہو سکتا۔ اس امر کے متعلق میرا یقین زیادہ واثق ہے کہ ایک خیال یا خواہش یا ارادہ مجھ میں موجود ہے بہ نسبت اس کے کہ خارج میں کسی محسوس شے یا شخص کا ادراک کرتا ہوں لیکن دوسری طرف یہ بات ہے کہ باطنی تجربے میں ظاہری تجربے کے مقابلے میں وضاحت اور اتقان کم ہے اس طریق فکر کی وجہ سے ساینچے کمپانلا اور ڈیکارٹ کا پیش رو ہے لیکن نہ کمپانلا اس خیال کو ثمر بنا سکا اور نہ سانچے۔ یہ کام ڈیکارٹ کے لئے مخصوص تھا۔

بیکن نے نہ صرف علم کے نقائص بتائے بلکہ صحیح طریقے کی طرف رہنمائی بھی کی اور یہ کام اس نے اپنے سے پہلے انسیین اور تجربیین کی نسبت زیادہ صفائی سے کیا جنھوں نے منطق میں اصلاح کی کوشش کی تھی اور اس کی جو توجیہ کی گئی ہے وہ بالکل صحیح ہے کہ بیکن ایک مخصوص شخصیت کا آدمی تھا اور انگلستان کی سیماب وش اور مرتعش زندگی اس کا گہوارہ تھی۔ اس کے پیش رو نہ صرف حکما اور سائنس داں بلکہ فطرت کے عملی محقق انجینیر جہاز راں اور مہم رو تھے۔

(ب) بیکن کی زندگی اور شخصیت

بیکن کی سیرت کے متعلق ہمیشہ اختلافِ رائے رہا ہے نہ بحیثیت ایک اہل فکر بلکہ بحیثیت انسان کے بھی وہ کبھی مورد الزام رہا ہے اور کبھی اس کی حمایت کی گئی ہے۔ لیکن اس کے مضامین اور اس کے روزنامچوں کو جو کچھ سال ہوئے کہ شائع ہوئے تھے بغور پڑھنے کے بعد یہ مسئلہ متنازع فیہ نہیں رہ سکتا۔

ان میں اس لئے ایسی صاف گوئی برتی ہے کہ اس کے متعلق کسی غلط فہمی کی گنجائش باقی نہیں رہتی خصوصاً جب ہم ان بلا واسطہ یا بالواسطہ اقبالات کو اُن خصوصیاتِ سیرت سے مقابلہ کرکے دیکھیں جو اس کی فلسفیانہ تصانیف سے ظاہر ہوتے ہیں۔

فرانسس بیکن ۱۵۶۱ء میں پیدا ہوا وہ نکولاس بیکن کا بیٹا تھا جو ملکہ الزبتھ کا مُہر بردار تھا اور وزیر اعظم برلے (Burleigh) کا بھتیجا تھا کیمبرج میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد جہاں غالباً ڈگبی مدرسیت میں اس کا معلم تھا وہ ایک سفارت کے ساتھ پیرس چلا گیا۔ اس کے باپ کے جلدی انتقال کرنے کی وجہ سے اس کی تمام سنہری امیدوں پر پانی پھر گیا چھوٹا بیٹا ہونے کی وجہ سے اسے اپنی زندگی کے لئے خود راستہ بنانا پڑا۔ اس کے عم مقتدر نے اس کے لئے کچھ نہ کیا۔ قدرت دولت اور عزت کی خواہش اس کا مایۂ حیات تھی گو اس کی زندگی کے اور محرکات بھی تھے۔ اپنی ایک ابتدائی کتاب (Conference of Pheasure 1512) میں وہ کہتا ہے کیا تاثرات کی لذتیں حواس کی لذتوں پر اور عقل کی لذتیں تاثرات کی لذتوں پر فائق نہیں یہی ایک سچی اور فطری لذت ہے جس سے طبیعت کبھی سیر نہیں ہوتی اور صرف علم ہی ایک ایسی شے ہے جس سے طبیعت ہر قسم کے اضطراب اور آشفتگی سے پاک ہو جاتی ہے۔" آرزوئے علم اور خواہش دولت واقتدار و وقار اس کی طبیعت میں یکجا موجود تھیں اور وہ ان چیزوں کو علم کے ماتحت قرار دیکر اپنے لئے جائز سمجھتا تھا وہ اپنے بڑے بڑے سائنٹفک منصوبوں کو معرض عمل میں لانے کے لئے دولت و قوت کا طالب تھا۔ وہ علوم کی کامل تجدید چاہتا تھا۔ یہاں ہمیں اس کی سیرت کے ایک تیسرے عنصر کو بھی مدنظر رکھنا چاہئے جو اس کی تصانیف میں اکثر ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی اس کا وثوق اور خود اعتمادی۔ اس کے سامنے ایک عظیم الشان کام تھا جس کے لئے بڑے ذرائع درکار تھے اس لئے وہ اپنی مکاریوں کو قابل معافی سمجھتا تھا اور اپنے مقصد کی نظارہ سوز روشنی میں کمینگی تک

اُسے نظر نہیں آتی تھی اپنی تجویز پر کار بند ہونے اور اسے کامیاب بنانے کے لئے فرصت اور مشاہدات واستخبارات مہیا کرنے کے ذرائع درکار تھے۔ اسی لئے اس نے سیاسی خدمت اختیار کی لیکن اس کا بھی وہی حال ہوا جو اس سے پیشتر میکیاولی کا ہوا تھا یعنی کہ ذرائع جن کی آلودگی کو مقصد کی پاکیزگی سے پاکیزہ کرنا چاہتا تھا خود مقصد پر غالب آ گئے مقاصد و ذرائع کا اتنا لمبا چوڑا پیش نامہ بنانے کی بجائے اگر وہ اپنے اکابر معاصرین ٹائکو براہے گلبرٹ گیلر اور گیلیلیو کی تصنیف کو بغور مطالعہ کرتا تو اسکو غور فکر اور مستقبل کے کام کی تاسیس کے لئے کافی مواد ملجاتا۔ گرانڈیل تجاویز نے اس کو غلط راستے پر ڈال دیا اور اس ذوقِ عظمت نے آرزوئے اقتدار کے ساتھ مل کر اس کو ایسے حالات میں مبتلا کر دیا جنھوں نے اس کی سیرت کو فنا کیا اور اسے تباہ کر کے چھوڑا اس میں اخلاقی احساس کی کمی تھی جو اس کے دوسرے محرکات کو حدودِ اعتدال میں رکھ سکے۔ وہ اپنے مضامین میں کہتا ہے۔ طبیعت کا بہترین انداز یہ ہے کہ انسان کی شہرت تو یہ ہو کہ وہ صاف گو ہے لیکن عادتاً اخفا پسند ہو ذرا معقول طریقے سے دورنگی کا استعمال کرے اور اگر کوئی چارہ نہ ہو تو بہانہ سازی بھی کر لے" اور ایک دوسری جگہ یہ کہتا ہے "ان دو صفات سے زیادہ عمدہ کوئی صفت نہیں، ایک تو یہ کہ تھوڑا سا احمق پن طبیعت میں ہو اور دوسرے یہ ضرورت سے زیادہ دیانت دار نہ ہو"

بیکن کی فراخ حوصلگی اسے سیاسی اور دنیاوی زندگی کی طرف لے گئی اور یہاں اس کو انسانوں کے علم اور مشاہدے کا وہ مواد ملا جو اس کے مضامین میں صورت پذیر ہوا (خصوصاً اس کے مضامین اور اس کی تصنیف (De dignitate et augmentis Sceintiarum) کے ساتویں اور آٹھویں دفتر میں) وہ مکیاویلی کا مداح ہے کہ اس نے اس قدر کھلے الفاظ میں اور دیانتداری سے اس کا خاکہ کھینچا کہ لوگ حقیقت میں کیا کرتے ہیں بجائے یہ کہنے کے کہ انھیں کیا کرنا چاہئیے۔ یہ علم ضروری ہے تاکہ فاختہ کی

کس میازاری کے ساتھ سانپ کی زیرکی بھی اضافہ ہو جائے۔ یہاں بھی
اس کے ذرائع اس کا مقصد بن گئے کیونکہ دنیادی عروج کے لئے انسان
کو اپنا کردار دوسروں کے حقیقی کردار کے مطابق کرنا پڑتا ہے اس لئے
بیکن کہتا ہے کہ خبردار کبھی بدلے ہوئے حالات میں اپنے پہلے انداز پر
قائم مت رہو اپنے احساسات کو موقع یا محل کے مطابق بناتے رہنا چاہیئے
علاوہ ازیں وہ انسانوں کو یہ نصیحت کرتا ہے کہ ہمیشہ متعدد مقاصد
مدِنظر ہونے چاہئیں تاکہ اگر خاص مقصد پورا نہ ہو سکے تو کم سے کم
کوئی ادنیٰ مقصد ہی بر آئے یہ ایک نہایت ہی خطرناک نصیحت تھی خصوصاً
اس کی اپنی سیرت کے لئے بیکن نے پہلے پہل وکالت کے پیشے میں کامیابی
حاصل کرنے کی کوشش کی اس میں وہ ناکام رہا اس لئے پارلیمنٹ
میں حکومت کی ایک تجویز کی مخالفت کی اس لئے ملکہ کی نظرِ عنایت سے
محروم ہوگیا۔ ایسیکس (Essex) کی دوستی نے (اگر یہ تعلق دوستی کہلا سکے)
اس کو کچھ عرصے تک سخت مالی مشکلات میں مدد دی لیکن جب ایسیکس
کا زوال قریب آیا تو بیکن اس سے کنارہ کش ہوگیا اور یہاں تک بے وفائی
برتی کہ جب ایسیکس کا مقدمہ ہو رہا تھا تو بیکن نے ملکہ کو اس کے خلاف اپنی
خدمات پیش کیں اور ملکہ نے انھیں منظور کر لیا اور چونکہ ایسیکس نے بغاوت
کی زبردست کوشش کی تھی بیکن نے اس کے خلاف شہادت دی اور
اس کے قتل کے بعد حکومت کے طرزِ عمل کی حمایت میں ایک رسالہ لکھا
جس کی توجیہ اس کی عدالت پسندی سے نہیں بلکہ اس کے مضامین کے
مفصلۂ ذیل اقتباس سے ہو سکتی ہے (مضمون پیرودل اور دوستوں کے متعلق
جو ۱۵۹۷ء میں یعنی ایسیکس کے زوال کے چند سال قبل شائع ہوا) "دنیا میں
دوستی الشاذ کالمعدوم ہے اور برابر کے لوگوں میں تو نہایت ہی کمیاب
ہے جس کی لوگ بہت تعریف کرتے آئے ہیں۔ اگر کچھ ہے تو ایک اعلیٰ
اور ایک ادنیٰ شخص کے درمیان ہو سکتی ہے جس کے اغراض ایک
دوسرے کو شامل ہوں"۔ بیکن کی دوستی ایسیکس سے اسی قسم کی تھی اور

اور اس لئے بروقت اس کا بندوبست کر لیا کہ اسکی دولت کی تباہی کسی طرح اس کے لئے ضرر رساں نہ ہو جائے یہ کہ انسان عادتاً یونہی عمل کرتے ہیں ہر شخص اس کے متعلق جو رائے چاہے قائم کرے لیکن کم از کم ولیم ٹمپل نے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور جو ایپیکس کا معتقد رہا تھا یہ طریق عمل اختیار کرنا مناسب نہ سمجھا اور اس وفاداری کے عوض میں جلا وطن ہونا قبول کیا۔

باوجود اس کے بیکن نے ہوا کے رخ کی طرف چلنے کی بہت کوششیں کیں اس کو ملکہ الزبتھ کی حکومت میں کوئی کامیابی نصیب نہ ہوئی۔ جیمز اول کے عہد میں اس کے حالات کچھ بہتر ہو گئے جس کی ایک خاص وجہ یہ تھی کہ اس نے بادشاہ کے منظوران نظر کو بڑی ہشیاری سے اپنے اوپر مہربان کر لیا لیکن اس کی سیرت کے تاریک پہلو نے بہت بڑے اور دور رس تاریخی نتائج پیدا کئے۔ اسے خود اس امر کا یقین تھا کہ بادشاہ کو مجلس عوام کی آئینی خواہشات کو پورا کرنا چاہیئے اور اپنے اقتدار شاہی کو برت کر قوانین کو منضبط کرانا چاہیئے آئرلینڈ میں نوآبادیاں قائم کرانی چاہئیں اور ایک پروٹسٹنٹ لیگ کا پیشوا بن کر امورِ خارجہ میں اظہار ہمت و جرات کرنا چاہیئے۔ اس طریقے سے قوم کی توجہ آئینی مسائل سے ہٹ سکتی تھی لیکن ایک متلون اور کمزور بادشاہ کے لئے جو اپنے احساس اقتدار میں شیخی سے پھولا بیٹھا تھا یہ تمام باتیں ناممکن تھیں۔ ہربرٹ آف چربری (Herbert of Cherbetry) نے سیاستِ خارجہ کے متعلق ایسے خیالات کا اظہار کیا تو نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے ہی دنوں بعد فرانس کی سفارت کا عہدہ اس سے چھن گیا۔ بیکن بادشاہ کے تلون کے مطابق چلتا رہا، جان بوجھ کر یا بغیر جانے کے (جیسا کہ اڈولف ہٹ اس کے سوانح نگار کا خیال ہے) ایک بڑا بحث طلب مسئلہ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر وہ زبردست احتجاج کرتا تو اس کا بہت اثر ہوتا بادشاہ سے اتفاق کرنے کا اجر اُسے مل گیا۔ وہ آخر کار لارڈ چانسلر بیکن آف ویرولم اور ڈائی کونٹ سینٹ البانز ہو گیا۔ اس بلند درجے پر پہنچنے کے لئے اسے نہ صرف اپنے سیاسی خیالات بدلنے پڑے بلکہ شاہی منہ چڑھوں اور مقربوں

کی بہتری کے لئے کوشش کرنی پڑی اسی بات نے ۱۶۲۱ء میں اس کو دھکا پہنچایا۔ بکنگھم کے اقربا کو جو اجارے عطا کئے گئے تھے بیکن نے ان کو مفید و مطابق آئین قرار دیا جب پارلیمنٹ میں ان کے خلاف آتش غضب مشتعل ہوئی تو بادشاہ نے تمام الزام اپنے مشیر بیکن پر دھرا اب حملے کا رخ بیکن کی طرف پھرا اور اس پر رشوت ستانی کا الزام لگایا گیا اس نے فوراً اقبال جرم کر لیا مجلس اعلیٰ نے اس کے تمام اعزازات چھین لئے اسے بڑا بھاری جرمانہ اور تا بہ رضائے شاہی قید کا حکم ہوا چونکہ اس کے اپنے جرم کے علاوہ حقیقت یہ تھی کہ وہ بادشاہ اور اس کے منظوران نظر کی حرکتوں کا شکار ہوا تھا اس لئے وہ آسانی سے رہا ہو گیا۔ وہ صرف چند روز قید میں رہا اور جرمانہ بالکل ادا نہیں کیا اپنی عمر کے آخری سال اس نے تنہائی میں علمی مشاغل میں بسر کئے۔ یہ خلوت اس کو پہلے بھی بغیر اتنی قیمت ادا کئے میسر ہو سکتی تھی اسے اب وہ کیفیت حاصل ہو گئی جسے اس نے اپنے مضامین میں نہایت قابل رشک قرار دیا تھا "وسعی سرگرم میں جان دینا گرمئی پیکار میں زخمی ہونے کی طرح ہے کہ مجروح اس وقت اس زخم کو محسوس تک نہیں کرتا" اس نے ۱۶۲۶ء میں وفات پائی اس کے احبا و خدام اس سے محبت کرتے اور اس کے مداح تھے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ وہ مطالعہ کا بڑا عاشق تھا اور اُسے پورا یقین تھا کہ تہذیب انسانی کا مستقبل تمام امیدوں سے بڑھکر شاندار ہوگا۔ اس کی طبیعت کے یہ خواص اس کی تاریک سیرت کو کسی قدر مستنیر کرتے ہیں کہ
تاضی اہل سیاست اور درباری ہونے کی حیثیت اور مصروفیت میں بھی اس نے مطالعہ کو کبھی فراموش نہیں کیا اپنے خاص کام کا خاکہ اس نے اوائل عمر ہی میں تیار کر لیا تھا۔ ۱۶۰۷ء کی ایک تصنیف (Cogitaet Visa) بیکن کی مشہور ترین تصنیف (Novum Organum) یعنی منطق جدید کا جو ۱۶۲۰ء میں شائع ہوئی سب سے پہلا خاکہ ہے۔ اس مشہور تصنیف کو بیکن نے بارہ دفعہ نظر ثانی کرنے کے بعد شائع کیا اس میں وہ علوم

کے نقائص کے متعلق تحقیقات کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ نفس انسانی کی سرشت میں کیا باتیں ہیں جو صحیح علم کے راستے میں مزاحم ہوتی ہیں اور نفس انسانی کن حالات میں ترقی کرتا ہے۔ اس کے بعد استقرائی طریقے کا بیان ہے۔ یہ تصنیف ناتمام ہے اور اس کی داغ بیل اس وسیع پیمانے پر ڈالی گئی ہے کہ اس کی تکمیل کے لئے بیکن کے زمانہ میں ضروری ذرائع مہیا نہیں تھے اس پر دو صدیاں گذر جانے کے بعد سٹوئرٹ مل نے اس کام کی تکمیل کی جس کی انجام دہی کے لیئے بیکن نے ناکافی مواد کے ساتھ کمر باندھی تھی۔ ۱۶۰۵ء کی ایک تصنیف (Advancement of Learning) ترقی علم ایک ضخیم تر تصنیف (De dignitate et augmentis Sceintiarum) بہا ذارتقائے علوم، کا جو ۱۶۲۳ء میں شائع ہوئی پہلا خاکہ ہے یہ علوم کا ایک ہمہ گیر اور محیطی تبصرہ ہے اور اس میں بعض بیانات بڑے دلنشین ہیں خصوصاً ان کھانچوں کے متعلق جنھیں ابھی بھرنے کی ضرورت ہے۔ بیکن کی دوسری تصانیف زیادہ تر ایسے مواد کا مجموعہ ہیں جس سے اسوقت زیادہ دلچسپی نہیں ہوسکتی ؎

بیکن کے طرز تحریر میں نہایت قوت اور برش پائی جاتی ہے اور وہ اکثر نہایت عمدہ استعارے چنتا ہے لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ کسی کو کیسے سوجھا کہ شیکسپیر سے اس کی مماثلت بتائی جائے بیکن کا تخیل مجرد اور علامتی ہے اور اس میں نہ شیکسپیر کی سی گرمی طبیعت ہے اور نہ معانی و احساس کی لطافتیں اور باریکیاں اور نہ اس کی سی جذباتی باطنیت ؎

علم کے شرائط اور اسلوب اور اس کی مزاحمتیں

بیکن کہتا ہے کہ سائنس کا مطالعہ شروع ہوئے تھوڑا ہی عرصہ گذرا ہے اور یہ بات نیچرل سائنس کے متعلق جو تمام علوم کی ماں ہے، خاص طور پر صحیح ہے یونانیوں نے زیادہ تر فلسفۂ اخلاق پر

اور رومیوں نے فلسفۂ قانون پر تمام توجہ مبذول کی اور عیسائیت کے ظہور کے بعد ذہین نیز ین طبیعتیں دینیات کی طرف پڑ گئیں۔ نیچرل سائنس کے لئے جسے وہ دینیات کی کنیز کہتے تھے وہ اپنی فرصت کے صرف چند لمحے صرف کرتے تھے اس پر بھی وہ اصل سوال سے غافل تھے اور وہ مقصد ان کی نگاہوں کے سامنے نہیں تھا جو اس کے بار ور ہونے کے لئے ایک لازمی شرط ہے یعنی انسانی زندگی کو بہتر اور با ثروت بنانا۔ علاوہ ازیں ان کے طریقے غلط تھے۔ تجربوں میں مصروف ہونا وہ نفس انسانی کے علو وقار کے خلاف سمجھتے تھے اور انکا خیال تھا کہ نفس انسانی صداقت کا تمام تار و پود اپنے اندر سے پیدا کر سکتا ہے جو علوم انسان کو ماضی سے ورثے میں ملے تھے ان کو کافی سمجھ کر اُن پر قناعت کر لی تھی۔ ماضی کے سامنے ان کا سر تسلیم خم تھا کیونکہ بڑے بڑے اہل فکر پہلے گزر چکے ہیں جنھیں قدما کہتے ہیں حالانکہ زیادہ مناسب یہ ہے کہ اس اصطلاح کا اطلاق ہم پر ہو کیونکہ ہمارے پاس بہ نسبت ان کے زیادہ زمانوں کا مجتمع تجربہ موجود ہے۔ ایک غلط مذہبی جذبے نے اور زیادہ گمراہ کیا اور اس حقیقت کو نظر انداز کیا کہ نیچرل سائنس ہمیں خدا کی قدرت سے آگاہ کرتی ہے جس طرح مذہب ہمیں خدا کی مرضی کا علم بخشتا ہے۔ جس طرح ایمان سے وہ معصومیت واپس آجاتی ہے جو زوال آدم سے زائل ہو گئی تھی اسی طرح سائنس ہمیں فطرت پر ہماری گم شدہ قوت واپس دلاتی ہے۔ اپنی قوت پر بے اعتمادی اور بزدلی انسانوں کے لئے سب سے زیادہ ضرر رساں ثابت ہوئی ہے۔ امید اور بڑے بڑے مسائل پر غالب آنے کے لئے جو ہمت درکار ہے وہ مفقود رہی ہے ؛

اب ہمارے لئے ہمت کرنا جائز ہے کیونکہ ہمارے نقائص ہمارے اپنے اعمال کا نتیجہ ہیں صحیح طریقہ یقیناً دریافت ہو سکتا ہے۔ اس طریقے میں عنکبوت کی طرح اپنے اندر ہی سے جال نہیں تنا جائیگا اور نہ چیونٹی کی طرح مواد ہی جمع کیا جائیگا بلکہ شہد کی مکھی کی طرح مواد مجتمع کو ہضم کر کے اسس کی

ہئیت کو تبدیل کیا جائیگا اگر مواد کو یکجا کر کے ہم اپنے تعصبات اور پہلے سے قائم کی ہوئی آرا کو برطرف کر دیں تو جلدی فطرت کی صحیح توجیہ ہو جائے لہذا نہایت طریق عمل یہ ہے کہ واقعات کا جتنا زیادہ اور متنوع مجموعہ ممکن ہو سکے اکٹھا کیا جائے اس کے بعد نفس انسانی اپنی جبلت کے خود رو تقاضوں سے اس کی تنظیم اور توجیہ کر لیگا۔ نفس کی اس غیر ارادی فعلیت کے ادعا میں جو ضروری مواد کے جمع ہوتے ہی بروئے کار آ جائیگی بیکن غالباً رامُس کے خیالات سے متاثر ہوا ہے جس کا نام وہ عزت سے لیتا ہے لیکن اس پر یہ الزام دھرتا ہے کہ اس کے طریقے کی سادگی سے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیکن یہ سمجھ گیا تھا کہ اگر ایجاد اور فکر درائے کو کسی نتیجہ خیز طریقے سے کام کرنا ہے تو بہت سا تجربی مواد ان کے پاس مہیا ہونا چاہیئے بیکن کے نزدیک یہ ایک نہایت خطرناک غلطی ہے کہ نتیجے پر پہنچنے کے لئے جلدی کی جائے اور بجائے اس کے رفتہ رفتہ درمیانی منزلوں سے ہوتے ہوئے منزل مقصود پر پہنچیں یک دم اڑ کر یا جست لگا کر قضایائے کلیہ قائم کئے جائیں۔ نفس انسانی کو اور پر لگانے کی بجائے اس کی پرواز کو روکنے کی ضرورت ہے۔ مقصد یہ ہے کہ علم فطرت کے ذریعے سے جو کوئی بات ہمیں حاصل ہوئی ان سے انسانی زندگی کو پُر مایہ بنایا جائے۔ علم قوت ہے، کیونکہ جب ہمیں اشیا کی علتیں معلوم ہو جاتی ہیں تو ہم انھیں پیدا بھی کر سکتے ہیں۔ ایجادات اور میکانکی ہنر سے انسانوں نے رفتہ رفتہ اپنے آپ کو درجۂ وحشت سے بلند کیا ہے اور تہذیب کے درجے تک پہنچایا ہے ان مصیبتوں کا علاج بھی اسی طرح ہو سکتا ہے جو ابھی تک انسانوں کی تکلیف کا باعث ہیں ہمارا مقصد یہ ہونا چاہیئے کہ فطرت پر زیادہ قدرت اسی جائے لیکن اس مقصد کے حصول کے لئے ہمیں فطرت کی مطابقت کرنی پڑیگی لیکن یہ بیکن کے ساتھ ناانصافی ہوگی اس کی طرف اس خیال کو منسوب کیا جائے کہ وہ سائنس کو محض اس کے عملی منافع کی خاطر لائق حصول سمجھتا تھا اس کے

نزدیک ماہیت اشیا کا تفکر ان تمام اسباب سے بالاتر ہے جو علم اشیا
سے حاصل ہو سکتے ہیں روشنی میں اس لئے خوش رہتے ہیں کہ اس کی
مدد سے ہم کام کرسکتے پڑھ سکتے اور ایک دوسرے کو دیکھ سکتے ہیں
لیکن خود احساس نور اس کے تمام مفادات سے زیادہ دلکش ہے "

لیکن اس مقصدِ عظیم تک ہم اسی حالت میں پہنچ سکتے ہیں جب کہ
ہم تمام تعصبات کو بالائے طاق رکھ دیں۔ خدا کی بادشاہت کی طرح
سائنس کی انسانی بادشاہت میں بھی ہم اسی حالت میں داخل ہو سکتے ہیں
جب ہم بچوں کی طرح سادہ معصوم ہو جائیں۔ تعصبات اور پہلے سے قائم
کی ہوئی رائیں برطرف کر دینی چاہئیں۔ ہمیں پہلے سے اپنے خیالات فطرت
میں نہیں ڈالنے چاہئیں بلکہ بعینہٖ جو کچھ وہ ہے اس کی توجیہ و تاویل کرنی
چاہیئے۔ چنانچہ بیکن نے غلط پیش خیالیوں کا ایک مکمل نظریہ پیش کرنے کی
کوشش کی ہے۔ یہی اس کا التباسات یا "اصنام نفس" کا مشہور نظریہ ہے۔
ذہن کے اس تمام بت خانے کا قلع قمع کر کے اس کو ایک لوح سادہ
بنا لینے کی ضرورت ہے جس پر اشیا اپنی صحیح فطرت کے نقوش ثبت
کرسکیں۔ بیکن کے نزدیک اس قسم کے بُت چار ہیں :-

بعض وہ کہ انسان کی سرشت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس
لئے ان کا وجود تمام نوع انسانی میں پایا جاتا ہے۔ اس میں یہ غلطی بھی
شامل ہے کہ ہم اشیا کو اپنی نسبت اور مماثلت سے دیکھتے ہیں بجائے اس
کے کہ کائنات کی نسبت اور مماثلت سے ان کو سمجھا جائے لیکن ہمارا
طریق ادراک اور اسلوبِ تصور و فکر معیارِ اشیا نہیں ہو سکتا۔ ہم طبعاً
اشیا میں اس سے زیادہ نظام اور باقاعدگی فرض کر لینے پر مائل ہیں
جتنی کہ حقیقت میں ان میں پائی جاتی ہے۔ ہم اشیا میں خود اپنے نفوس
کی یکسانیت کے متوقع ہوتے ہیں اور جب ہم ایک رائے قائم کر لیتے
ہیں تو اس کے مخالف امور کو نظر انداز کرنا چاہتے ہیں۔ ہم میں یہ بھی
ایک میلان ہے کہ تجربے سے استدلال کرتے ہوئے سلبی مثالوں سے

چشم پوشی کر لیتے ہیں۔ جس چیز سے ہم یک بیک اور براہ راست متاثر ہوتے ہیں اسے ہم بہت اہم سمجھتے ہیں اور جو کچھ ہم سے بعید ہے وہی فطرت ہم اس کی طرف منسوب کر دیتے ہیں دوسری طرف فطرت میں بھی ہم کو اپنے نفوس کی بیتابی اور سعی پیہم نظر آتی ہے اس لئے ہم اس کی وسعت اور اس کے سلسلۂ علت و معلول کو غیر محدود تصور کرتے ہیں۔ یا ہم اس پر قناعت کر لیتے ہیں کہ مظاہر کی توجیہ کسی مقصد یا غایت سے کی جائے اس لئے علل غائیہ کو فرض کر لیتے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ اس توجیہ کا منبع ہماری اپنی فطرت ہے نہ کہ کائنات کی فطرت۔ ایک مصدرِ التباس آخر میں یہ بھی ہے کہ ہمارے نتائج اکثر ہمارے احساسات اور جذبات اور بیم و رجا سے متعین ہوتے ہیں اور علم پر جذبات کا اثر اکثر غیر محسوس طریقے سے ہوتا ہے ؎

دھوکوں کا ایک اور ماخذ افراد کی اپنی اپنی مخصوص فطرت ہے افلاطون کی ایک تمثیل کے حوالے سے بیکن ان التباسات کو اصنام غار کہتا ہے کیونکہ ہر فرد کی مخصوص شخصیت ایک غار کی طرح ہے جہاں سے وہ کائنات کو دیکھتا ہے اور نور فطرت کی کرنیں اس تک ایک خاص طریقے سے منعطف ہو کر پڑتی ہیں۔ یہ دھوکے پیدا ئشی میلانِ طبع تعلیم و تربیت میل جول اور مطالعہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ بعض لوگ ان کے اختلاف کی طرف زیادہ مائل ہوتے ہیں اور بعض ان کی مشابہتوں کی طرف بعض قدامت پسند ہوتے اور بعض جدت پسند، بعض اشیا کے عناصر کی تلاش کرتے ہیں اور بعض مرکب مظاہر یا حضر سے پرے نہیں جاتے ؎

لیکن بیکن کے نزدیک سب سے خراب دھوکے وہ ہیں جو فکر پر الفاظ کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں وہ انھیں اصنام بازاری کہتا ہے الفاظ عملی زندگی اور فہم عامہ کے مطابق بنائے جاتے ہیں اور ان کے ذریعے سے اشیا کے مابین جو حدودِ فاصل قائم ہوتے ہیں وہ اکثر زیادہ صحت سے سوچنے والوں کے لئے قابل تسلیم نہیں ہوتے۔ غیر موجود چیزوں کے لئے

الفاظ موجود ہیں اور تجربے کے حقیقی معروضات کے لئے الفاظ نہیں ملتے اس سے بہت سی لفظی بحثیں پیدا ہوتی ہیں ؟

اصنام کی پہلی تین قسمیں تو انسان کی سرشت سے پیدا ہوتی ہیں لیکن چوتھی قسم یعنی اصنام ملعب یا تھیٹر کے بُت ان نظریات کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں جو تاریخی حیثیت سے لوگوں تک پہنچتے ہیں ہو سکتا ہے کہ یہ نظریات بڑی ذکاوت اور نکتہ رسی کا نتیجہ ہوں لیکن باوجود اس کے مقصد سے دور ہوں۔ جو شخص سیدھا راستہ اختیار کرتا ہے گو وہ بہت تیز رو نہ ہو لیکن وہ منزل مقصود پر یقیناً اور زود تر پہنچتا ہے بہ نسبت ایک نہایت تیز دوڑنے والے شخص کے جو راہ راست سے بھٹک گیا ہو۔ ایسا بھٹکا ہوا تیز رو جتنا اظہار کمال کریگا اتنا ہی مقصد سے دور تر ہوتا جائیگا۔ بیکن کے خیال میں تجربی طریقے سے جسے وہ پہلے زمانوں کی بلند پروازیوں کے مقابلے میں پیش کرتا ہے، ذکاوت اور ذہنی قوت کے لئے بہت تھوڑی جگہ باقی رہ جاتی ہے صحیح طریقے کی وجہ سے ذہنوں میں جو فرق ہے وہ مٹ جاتا ہے۔ اگر دائرہ ہاتھ سے کھینچنا ہو تو اشخاص کی فطری قابلیت کے فرق کی کچھ اہمیت ہو سکتی ہے لیکن پرکار کے استعمال سے یہ فرق باقی نہیں رہتا۔ اصنام کی اس چوتھی قسم کو دوسری قسم سے ممیز کرنا مشکل ہے کیونکہ شخصی خصوصیت کی آفرینش میں بھی بیکن مطالعہ، روایات اور استناد کا ذکر کرتا ہے ؟

بیکن کا نظریۂ اصنام فلسفۂ تنقید کا ایک جزو ہے۔ اس میں علم کے نفسی اور معروضی پہلو میں امتیاز کرنے کی کوشش کی گئی ہے یعنی کائنات میں فی نفسہ کیا پایا جاتا ہے اور ہمارا علم ہمیں اس کے متعلق کیا بتاتا ہے اسی قسم کی کوشش مونٹین کونزانٹس برونو گیلیلیو کی تحریرات میں بھی ملتی ہے۔ بدقسمتی سے بیکن کے نقطۂ نظر میں وہ مفکرانہ انداز نہیں پایا جاتا جو گیلیلیو میں خاص طور پر کوپرنیکی نظریہ کی اضافیت پر زور دینے کی وجہ سے، توجہ انگیز ہے بیکن کا میلان یہ ہے کہ تصور و ادراک کے طریقے جو

ہم غیر ارادی طور پر استعمال کرتے ہیں انھیں بالکل فریب وہ قرار دے بشلاً وہ اسے حواس کا دھوکا سمجھتا تھا کہ اشیا ہمیں ویسی معلوم نہیں ہوتیں جیسی سائنس ہمیں بتاتی ہے۔ اس سے زیادہ اس نے کوئی گہری تحقیقات نہیں کی کہ ذہن کو ان دھوکوں سے پاک کرنا اور لوح سادہ بنانا کس طرح ممکن ہو سکتا ہے ہماری عام انسانی فطرت اور مخصوص خلقی انفرادیت کی حالتیں اور صورتیں اگر ہمیں معلوم بھی ہوں تو اپنے آپ کو ان سے آزاد کرنا ناممکن ہے۔ اس مقام پر بیکن تناقض میں مبتلا ہو جاتا ہے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اسے یقین ہے کہ ایک مرتبہ جب مواد مرتب ہو جائے تو ذہن اسے غیر ارادی طور پر اپنے مخصوص ملکۂ باطنی سے قوانین میں منسلک کریگا لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ذہن نے اپنی فطرت کے مطابق مواد کو مرتب کیا تو اس مواد پر کچھ اضافہ ہوا یا نہیں اگر ہوا تو اس طرح اپنی طرف سے اضافہ کرنے کا ہمیں کیا حق حاصل ہے ہمارے پاس اس امر کی کیا ضمانت ہے کہ ہمارے ذہن کا ملکۂ باطنی اشیاء کی حقیقت کو کماہی بہ نسبتِ کائنات پیش کرتا ہے اور یہ علم ہمارے ذاتی اضافات سے ماوراے ہوتا ہے ہم کیسے یقین کر سکتے ہیں کہ ہم حقیقت میں کسی شے کو کائنات کی نسبت سے دیکھ رہے ہیں اور ہمارا اپنا زاویۂ نگاہ اس میں شامل نہیں۔ یہی مسئلہ ہے جس کو بعد کے نظریاتِ علم نے حل کرنے کی کوشش کی بیکن کا نظریۂ اصنام ان سب کا پیش رو ہے۔ اور یہ نکتہ خاص طور پر دلچسپ ہے کہ کوپرنیکس برونو اور گیلیلیو نے جس بات کو اصولِ متعارفہ کی طرح بدیہی مان لیا تھا کہ فطرت ہمیشہ سادہ ترین راستہ اختیار کرتی ہے، شاید اس کا ماخذ محض ذہنِ انسانی ہو اور اس کا جواز ابھی تحقیق طلب ہو۔

مواد کی تنظیم میں جو طریقہ برتنا چاہیے وہ استقرا ہے۔ اس طریقے پر عرصۂ دراز سے عمل ہو رہا تھا لیکن اس کے عام استعمال میں بیکن کو ایک اساسی غلطی نظر آئی جسے وہ التباساتِ نوع میں شمار کرتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ لوگ انھیں مثالوں پر اکتفا کر لیتے ہیں جن میں ایک مظہر وقوع پذیر ہوتا

ہے اور اس منظہر کی ماہیت کو سمجھنے کے لئے انھیں کافی سمجھتے ہیں۔ بیکن اس قسم کے استقرا کو استقرا بہ طریقِ شمارِ سادہ، کہتا ہے۔ وہ متقاضی ہے کہ ان کے ساتھ ساتھ سلبی مثالوں کا بھی امتحان کرنا چاہئے یعنی جن میں وہ منظہر واقع نہیں ہوتا گو حالات ان شرائط کے مماثل ہیں جن میں وہ واقع ہوتا ہے۔ مزید برآں وہ یہ چاہتا ہے کہ جن حالات میں ایک منظہر گھٹتا بڑھتا ہے ان کا ایک تدریجی پیمانہ ہونا چاہئے۔ اس طرزِ عمل سے ہم ایک منظہر کی ماہیت یا بالفاظ بیکن اس کی صورت کا ایک ہنگامی تصور قائم کر سکتے ہیں۔ 'صورت سے بیکن وہ فطرت یا کیفیت مراد لیتا ہے جو کسی منظہر کے موجود ہونے پر موجود اور اس کے مفقود ہونے پر مفقود ہو جاتی ہے۔ اور اس منظہر کے گھٹنے بڑھنے کے ساتھ گھٹتی بڑھتی ہے ان شرائط کو برطرف کرنے کے بعد جو ان تقاضوں کو پورا نہیں کرتیں ہمارے پاس صورت، باقی رہ جاتی ہے مثلاً موت کی ماہیت کی تحقیق میں ہمیں اس امر کو بالکل نظر انداز کر دینا چاہئے کہ وہ ڈوبنے سے واقع ہوئی یا جلنے سے یا تلوار سے یا مرگی سے یا دِق وغیرہ سے۔ اسی طرح جب ہم حرارت کی کیفیت کا مطالعہ کرنا چاہیں تو ہمیں اس کے خاص اندازِ پیدائش یا شئے گرم کی ترکیب سے قطع نظر کر کے دیکھنا چاہئے۔

بیکن پر اکثر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ اس کا استقرا محض اجتماعِ مواد ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ حالات کا جائزہ لینے اور کسی خاص سمت میں ان کے متعلق تحقیقات کرنے کے لئے عارضی مفروضات کے قائم کرنے پر بہت زور دیتا ہے۔ واقعات کی پہلی توجیہ محض ایک کوشش اور آزمائش اور کشیدِ اول، کی شرابِ نارسا ہوتی ہے اس قسم کی آزمائش کی ضرورت اس لئے ہے کہ بہ نسبت مواد کے ہیولانی اجتماع کے غلطی کے واضح احساس سے صداقت تک پہنچنا زیادہ آسان ہے، بیکن کا یہ ایک نہایت مشہور مقولہ ہے۔ اس قسم کے ایک ہنگامی مفروضہ کے طور پر بیکن 'صورت، حرارت کی نسبت یہ قضیہ قائم کرتا ہے کہ حرارت حرکت ہے۔ ان عارضی

مفروضات کے قیام کے بعد وہ اپنا استقرائی طریقہ استعمال کرتا ہے اور یہ مفروضات اس کی رہنمائی کرتے ہیں اس کے بعد ہمیں مشاہدے یا تجربے سے ایسی مثالیں دریافت کرنی چاہئیں جو اس مفروضے پر روشنی ڈالنے اور زیادہ صحت سے اس کو ثابت کرنے کے لئے موزوں ہوں۔ بیکن اس قسم کی بہت سی مخصوص ومنتخب مثالیں بیان کرتا ہے اس کی مثالوں میں سے کچھ اس قسم کی بھی ہیں جن میں کیفیت زیر بحث ایسے حالات میں ظاہر ہوتی ہے۔ جو دوسرے حالات سے جن میں وہ واقع ہوتی ہے کسی اور امر میں مشترک نہیں ہوتے، یا یہ کیفیت ظاہر نہیں ہوتی حالانکہ تمام ویسے حالات اور خواص موجود ہوتے ہیں جیسے اس کے ظاہر کرنے والی مثالوں میں موجود تھے۔ یہی طریقے ہیں جن کے لئے سٹورٹ مل نے بعد میں طریق موافقت اور طریق مخالفت کی اصطلاحیں قائم کیں Instantae viae "امثلہ علے السبیل" میں بیکن وہ حالات اور تجربات بیان کرتا ہے۔ جن میں کوئی منظر ابھی برسرِ راہ "ہوتا ہے یعنی وجود میں آرہا ہوتا ہے اور اس حالت میں اس کی ماہیت نہایت آسانی سے معلوم ہو جاتی ہے "امثلۂ بے ترتیب وغیر مستقیمہ" میں وہ ایسی مثالیں پیش کرتا ہے جن میں مختلف اور بے قاعدہ طور پر واقع ہونے کی وجہ سے کوئی منظر براہ راست دریافت نہیں ہوتا بلکہ اِدھر اُدھر سے ہوتے ہوئے اس تک پہنچنا پڑتا ہے۔ اس قسم کے اختلافِ اشکال سے کسی شے کی اصلی حقیقت زیادہ آسانی سے منکشف ہو جاتی ہے۔ اس سے ملتی جلتی مثالیں وہ ہیں جن میں کچھ خواص ایک صورت، اور کچھ دوسری صورت کی وجہ سے ظاہر ہوتے ہیں ؛

بیکن اس حقیقت کی طرف ایما کرتا ہے کہ طریق استقرا کی تکمیل کے لئے مشاہدات وتجربات کا ایک بڑا وسیع سلسلہ درکار ہے لیکن اس کی منطق جدید Novum Organum مخصوص ومناسب مثالوں کی مختلف قسموں کو شمار کرنے سے آگے نہیں بڑھتی ؛

بیکن کا طریق استقرائی کا تفصیلی بیان اپنے زمانے کے لئے حقیقت میں ترقی کا ایک قدم تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ طریق تحقیق کے اساسی نکتوں کو سمجھتا ہے۔ کمیتی تعین اور استخراج کو ادنے درجے پر رکھنے کی وجہ سے وہ جدید سائنس کے بانیوں کے مقابلے میں مدھم پڑ جاتا ہے اتفاقی تجربی سائنس اس وقت ممکن ہوئی جب مظاہر کی صحیح ناپ تول سے استخراج ریاضیہ کی بنا پڑی یہ صحیح ہے کہ اس کے طریق استقرائی میں کمیتی تعین کا بھی مقام ہے۔ امثلۂ کمیتی، اس کے امثلۂ مخصوصہ، کی ایک خاص قسم ہیں لیکن اُس کو ان کی غیر معمولی اہمیت کا احساس نہیں تھا۔ اسی لئے اس نے استخراج کی تحقیر کی ہے نہایت عظیم الشان استخراجات ریاضیہ ہوتے ہیں۔ گو بیکن جیسا اکثر اس پر الزام لگایا جاتا ہے، استخراج کی اہمیت کو بالکل نظر انداز نہیں کرتا (کشید اتول کے متعلق اس کا خیال اس کا ایک ثبوت ہے) تاہم اس میں شک نہیں کہ اس کے تجربی طریقے میں استخراج کو نہایت ادنیٰ درجہ حاصل ہے یہ حقیقت اس پر منکشف نہیں ہوئی کہ استقرائی نتیجے کی صحت کا حقیقی ثبوت استخراج ہی سے ملتا ہے ؎

بیکن استقرا کے طریقے سے اشیا کی ماہیت یا "صورت" کا تعین کرنا چاہتا ہے لیکن اس قسم کی تعریف و تحدید جدید معنوں میں استقرا نہیں کہلاتی اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ایک مظہر کس طرح دوسرے مظہر پر منحصر ہے اس سے کوئی قانون نہیں بلکہ محض ایک تصور دستیاب ہوتا ہے جیسے فریس Fries نے اپنی تاریخ فلسفہ میں بیان کیا ہے اسے تجرید کہنا چاہئے نہ کہ استقرا۔ خود بیکن نے اس امر میں افلاطون کو اپنے لئے نمونہ قرار دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نفس انسانی کے اصنام اور نفس الٰہی کے تصورات میں فرق ہے اسے موخر الذکر کی تلاش ہے۔ وہی اشیا کی صُورِ سَرمدیہ ہیں "صورت" ہی سے کسی شے کی تعریف ہوتی ہے اور صورت ہی حقیقت شے ہے وہ افلاطون کا مداح ہے کہ اس نے معلوم کر لیا کہ سائنس کا حقیقی مقصد صورت کا انکشاف ہے۔ لیکن افلاطون نے ایک غلطی تو یہ کی کہ صُور، یا مُثُل کو اشیا

سے جدا قرار دیا حالانکہ وہ جزئی مظاہر ہی میں پائی جاتی ہیں اور دوسری یہ کہ صُوِر ملتفہ کو ان کے عناصر میں تحلیل نہیں کیا۔ بیکن کے نزدیک اشیا کی سادہ ترین اور ناقابلِ تحلیل صفات ہی کا دریافت کرنا مقصود ہے۔ رنگ، وزن، حل پذیری، وسعت وغیرہ ایسی ہی صفتیں ہیں ؛

اس لحاظ سے بیکن کے تصورِ صورت کا رُخ قدیم اور مدرسی فلسفے کی طرف ہے لیکن اس کا مفہوم اس کے ہاں بہت مختلف ہے۔ بعض جگہوں پر وہ صورت سے کسی شئے کی ماہیت کا تعین اور اس کی تعریف مراد نہیں لیتا بلکہ وہ قانون مراد لیتا ہے جس کے مطابق ایک مظہر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ کسی جگہ اس لئے کہا ہے کہ "صُور سے اگر فعلیت یا حرکت کے قوانین مراد نہ لئے جائیں تو وہ نفسِ انسانی کی ایک وہمی آفرینش سے زیادہ نہیں" لہذا صورت حرارت وہی ہے جو مظہر حرارت کا قانون ہے اس طرح سے وہ اپنی "صور" کو صُور قدیمہ سے ممیز کرنا چاہتا ہے کسی مظہر کے پیدا کرنے کے لئے ہمیں اس کے قانون کے جاننے کی ضرورت ہے لہذا نظری اور عملی دونو لحاظ سے قانون کا دریافت کرنا نہایت ضروری ہے جب بیکن "صورت" کو اشیا کے جوہر کا مظہر ان کی فطرتِ فاعلہ اور ان کی مخصوص صفات کا ماخذ کہتا ہے تو قانون کا یہی عملی پہلو اس کے مدنظر ہوتا ہے افلاطون بھی تصورات کو اصل علتیں سمجھتا ہے۔ بیکن کا "صورت" کو غیر شعوری طور پر کبھی شے کا جوہر کہنا اور کبھی اس کی آفرینش کا قانون اس کے نظریۂ اسلوب کے لئے خالی از اہمیت نہیں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ قدیم اور جدید فلسفہ کی حد فاصل پر کھڑا ہے افلاطون اور مدرسیین کی طرح وہ اس کا قائل ہے کہ بسیط فطرتوں، یا جوہروں کی کچھ تعداد موجود ہے جن کی ترکیب سے مختلف مظاہر پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اشیا کا معین قوانین کے ماتحت ہونا ایک ایسا مقدمہ ہے جو نہ اس نے قائم کیا ہے اور نہ اس کی تحقیق کی ہے ؛

صورت کے تصور کے ان دو مفہومات کو بیکن اپنے اس پر نظر

دعوے سے متحد کرتا ہے کہ اشیا کا جو ہر ہمیں محض اسی طرح معلوم ہو سکتا ہے کہ ہم ان کے عمل آفرینش کا مطالعہ کریں اور جن کیفیات پر وہ مشتمل ہیں ان کے اندرونی رابطے پر غور کریں۔ لیکن یہ دونو طریقے ہم کو حواس سے ماوری لے جاتے ہیں کیونکہ فطرت میں تغیرات بتدریج واقع ہوتے ہیں اور ایک حالت سے دوسری حالت میں عبور اتنا ہلکا اور قلیل ہوتا ہے کہ حواس کے لئے اس کا ادراک ایسا ہی ناممکن ہے جیسا ان ذرات یا سالمات کا ادراک جو غالباً اشیا کے عناصر ہیں اور جن کے انداز ترکیب سے صفات یا صُور پیدا ہوتی ہیں جو ہمیں محسوس ہوتی ہیں اس لئے تحقیقات کا کام یہ ہے کہ وہ اس عمل پنہاں کو دریافت کرے جو ارتقا کے ان مختلف مدارج کا رابطۂ باطنی ہے ہمیں غیر مربوط اور وقتی طور پر مدرک ہوتے ہیں اور صفات حسیہ کی تہ میں جو نظام پنہاں ہے اُسے معلوم کرے۔ فطرت ہمارے حواس کی قابلیت سے بہت زیادہ لطیف ہے۔ وہ حرکت جو حرارت کا جوہر ہے ہمارے ادراک میں نہیں آسکتی یہ عمل پنہاں ہمیں محسوس نہیں ہو سکتا یہی کیفیت عضویہ کے ارتقا میں ہے عمل تغذیہ، غذا کے کھانے سے لیکر اس کے پوری طرح ہضم ہونے تک ہمارے لئے غیر محسوس ہے حرکت ارادی کا بھی یہی حال ہے تخیل کے ارتسام سے لیکر وجود کے مختلف اور مسلسل اثرات سے ہوتے ہوتے مفاصل کی حرکت تک تمام مدارج ہمارے ادراک سے باہر ہیں۔ اس مسئلے کا حل اور بھی دشوار ہو جاتا ہے اگر ہم ہر قدم پر یہ دریافت کرنا چاہیں کہ کیا ضائع ہوا ہے کیا اضافہ ہوا ہے اور کیا باقی ہے؟ بیکن کے لئے یہ امر یقینی ہے کہ مادے کی مجموعی مقدار نہ گھٹتی ہے اور نہ بڑھتی ہے۔ یہ نظریہ کہ عمل مسلسل اور اس کے مختلف مدارج محض تبدیلی صُور ہیں اور کمیت مادہ میں ان سے نہ اضافہ ہوتا ہے نہ نقصان، بیکن کی نہایت شاندار پیش خیالیوں میں سے ہے اگرچہ وہ خود اپنے طریقے سے ہر قسم کی پیش خیالی کو خارج کرکے اس کی جگہ محض توجیہ و تاویل رکھنا چاہتا تھا۔ اس نے تسلسل کا اصول قائم کیا جو بعد ازاں نہایت بارور ثابت ہوا۔ یہاں

میں لئے غیر ارادی طور پر اس حقیقت کا اقبال کیا ہے کہ ہر توجیہ لازماً مخصوص اصول کی بنا پر ہوتی ہے عمل مخفی و سلسل اور نظام مخفی کا نظریہ اس نے محض ادعائی طور پر قائم کیا ہے کیونکہ اس نے اس کی شہادت میں صرف چند جزئی مثالیں پیش کی ہیں ؟

بیکن کے عمل مخفی کے نظرئے سے اگر ہم منطقی نتائج نکالنا چاہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بیکن کے 'صورت' کے دو مفہوم باہم متناقض ہیں پہلا مفہوم یعنی صورت جوہر سادہ ہے اور وہ صفت ہے جو شے کا جوہر ہے اس مفروضے کا مقتضی ہے کہ صفات مدرکہ اشیا کے جوہر میں پائی جاتی ہیں۔ دوسرا مفہوم یعنی صورت کا اشیا کے عمل آفرینش کے قانون کے مرادف ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اشیا ذرات سے مرکب ہیں اور نہایت باریک اور منفرداً غیر محسوس تغیرات کی پیداوار ہیں۔ صفات حسیہ کی نفسیت اس موخر الذکر مفہوم کے مطابق ہے (کیونکہ حرارت فی نفسہ ایک حرکت ہے) اور مقدم الذکر مفہوم کے مخالف ہے جہاں حرارت رنگ کی طرح ایک صورت سادہ کا نام ہے بیکن کا پہلا مفہوم ہمیں افلاطون اور مدرسیین کی طرف لے جاتا ہے اور دوسرا مفہوم دیمقراطیس کی طرف، اگرچہ یہ پوری طرح ذراتی نہیں۔ یہ بیکن کی ایک امتیازی خصوصیت کی وجہ سے ہے کہ مذکورۂ صدر اقتباس جس کا مضمون یہ ہے کہ صور محض توہم کی ایجادات یا اصنام نوع ہیں اگر صورت سے قانون مراد نہ لیں، دیمقراطیس کی مدح کے فوراً بعد ہی آتا ہے کہ اس نے بجائے تصوراتِ مجردہ قائم کرنے کے فطرت کو اس کے بسیط عناصر میں تحلیل کرنے کی تاکید کی یہاں بھی بیکن کیفیت اور کمیت کے باہمی تعلق کو واضح نہیں کر سکتا۔ افلاطونی اور مدرسی مفروضات میں الجھے رہنے کی وجہ سے وہ اپنے عمل مسلسل کے مفہوم کو جس کے ذریعے سے اختلافِ کیفیت اختلافِ کمیت میں تحویل ہو جاتا ہے۔ غیر متناقض طور پر نتیجہ خیز نہ بنا سکا اس لحاظ سے بھی اس کا صفاتِ حسیہ کی نفسیت کو تسلیم کرنا گیلیلیو کی طرح صاف اور واضح نہیں ؟

فلسفۂ اول، دینیات اور اخلاقیات۔

استقرائی طریقہ تمام علوم کے لئے صحیح ہے نہ صرف فطری بلکہ ذہنی علم اخلاقیات سیاسیات اور منطق کے لئے بھی۔ بیکن ہر جگہ علم کی مختلف اصناف کے باوجود اس کی وحدت پر بہت زور دیتا ہے۔ اسی لئے علم کی مختلف شاخیں اگر ایک دوسرے سے بالکل الگ الگ رکھی جائیں تو سب بانجھ ہو جائیں۔ اگر ہم دریافت کریں کہ تمام علوم کی مشترک اساس کیا ہے تو اس کا جواب اس کی دو بڑی تصنیفوں میں مختلف ملتا ہے۔ منطق جدید میں فلسفۂ فطرت کو اُم العلوم قرار دیا ہے لیکن اپنی تصنیف "ترقی علم" میں وہ اُم العلوم کا معزز خطاب اس علم کو دیتا ہے جو تمام علوم کے مشترک اصول پر مشتمل ہو۔ اس علم اصولِ مشترکہ کو بیکن "فلسفۂ اول" کہتا ہے لیکن ابھی تک کوئی ایسا علم مرتب نہیں ہوا اگرچہ اس کی اہمیت سب سے زیادہ ہے کیونکہ اصول مشترکہ نظام وحدت فطرت کا شاہد ہوگا۔ بیکن ان اصول مشترکہ کی مفصلۂ ذیل مثالیں دیتا ہے غیر مساوی مقداروں پر مساوی مقداروں کے اضافہ سے غیر مساوی مقداریں حاصل ہونگی، جو اشیا کسی تیسری شے کے مطابق ہیں وہ آپس میں بھی مطابق ہیں۔ فطرت اپنے آپ کو متقاویر اقل میں ظاہر کرتی ہے، ہر شے بدلتی ہے لیکن کوئی شے فنا نہیں ہوتی۔ ان میں سے بعض قضیوں کو بیکن اپنے نظریۂ اسلوب میں عادتاً استعمال کرتا ہے وہ ان کے ماخذ اور بنیاد پر مفصل بحث نہیں کرتا لیکن اس کی رائے میں یہ اصول خود استقرا کا ثمر ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہاں اس کا استدلال چکر میں آجاتا ہے کیونکہ ایک طرف تو وہ ان اصول کو طریق استقرائی کے اساسی مفروضات قرار دیتا ہے اور دوسری طرف وہ خود ان کو استقرا کا نتیجہ خیال کرتا ہے۔ یہ استدلال دوری خالص تجربیت کی تمام صورتوں میں ناگزیر ہوتا ہے۔ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ بیکن اس بات کو لازمی سمجھتا ہے

کہ ذہن بالکل لوحِ سادہ ہو جائے پیشتر اس کے کہ صحیح علم کا آغاز ہو۔

اصولِ اولیہ کو استقرا کے ذریعے سے قائم کرنے پر اس نے اپنے "فلسفۂ اول" میں بحث نہیں کی بلکہ ایک بالکل مختلف ضمن میں یعنی دینیات اور فلسفہ کے درمیان حدِ فاصل قائم کرتے ہوئے اس کو بیان کیا ہے۔ بیکن کہتا ہے کہ ہرگز کبھی دینیات اور فلسفے میں خلط مبحث نہیں کرنا چاہئے" اس سے فلسفۂ وہم بافتہ ہو جاتا ہے اور مذہب ملحدانہ۔ ان دونو کے ماخذ جدا جدا ہیں فلسفہ ادراکِ حسی سے شروع ہوتا ہے اور دینیات کی بنا وحی والہام ہے۔ سائنس میں نفس انسانی جو اس کے زیرِ اثر ہوتا ہے اور ایمان میں ایک دوسرے نفس برتر کے زیرِ اثر۔ اسی لئے ایمان سائنس سے اشرف ہے اور کوئی سرِ الٰہی جتنا برتر از گمان ویقین ہو اتنا ہی اس کا ماننا خدا کے سامنے اظہارِ نیاز ہے اور اتنا ہی زیادہ شاندار ایمان کا غلبہ جب ہم ایک مرتبہ دین کے اصولوں کو تسلیم کریں تو ان سے ہم اسی طرح منطقی نتائج اخذ کر سکتے ہیں جس طرح ہم فلسفے میں اصول اولیہ سے اخذ کرتے ہیں لیکن ان دونو میں بڑا اہم فرق یہ ہے کہ فلسفے میں دیگر تمام قضایا کی طرح ان اصولوں کا بھی استقرا سے گہرا تنقیدی امتحان کیا جاتا ہے لیکن مذہب میں ان کی الٰہی سند کی وجہ سے اصول اولیہ کو ہاتھ نہیں لگا سکتے جس طرح شطرنج کے اساسی قوانین معرض بحث میں نہیں آسکتے لیکن بیکن کہتا ہے کہ اس بات پر گہری طرح غور کرنا کہ کہاں تک خود مذہب کے اندر عقل کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اس مسئلے پر بحث کرنا کہ کہاں تک مذہبی اعتقادات میں وحدت واتفاق لازمی ہے، بہت پسندیدہ امر ہے۔

بیکن کا خیال ہے کہ دینیاتِ محکمہ و مند ادلہ کے علاوہ جو مفصلہ بالا بحث میں اس کے مدنظر تھی فطری دینیات بھی ایک حد تک ممکن ہے اس سے یہ کام لیا جاسکتا ہے کہ وہ دہریت کی تردید کرے اور ایک علت اولےٰ کو ماننے کی ضرورت ثابت کرے۔ جب ہم ثانوی یعنی فطری علتیں دریافت کرنا شروع کرتے ہیں تو ہم اکثر ان سے اس درجہ مغلوب

ہو جاتے ہیں کہ علت اولیٰ کے وجود کو لازمی نہیں سمجھتے۔ لیکن بعد ہم دیکھتے ہیں کہ علتوں کا باہمی ربط محکم ہی اس امر کی شہادت ہے کہ ایک خدا موجود ہے۔ اس کے ساتھ ایک اور امر بھی قابل لحاظ ہے کہ فطری فلسفے کو اگرچہ علل غائیہ کی ضرورت نہ بھی ہو کیونکہ انسانی محرکات سے فطرت کی توجیہ کرنا اس کی تحقیر ہے) تو بھی از روئے دین ہم علل غائیہ پر اعتقاد رکھنے کے مجاز ہیں اور وہ فطرت کے اس عمل مسلسل کے ساتھ متحد ہو سکتے ہیں جس کا انکشاف فلسفۂ فطرت کا خاص فریضہ ہے۔ علت غائی عیسائی راہبہ کی طرح ہے کہ فلسفے میں تو وہ بانجھ ہے لیکن ذہن میں اہمیت رکھتی ہے ؎

اپنے مضامین میں بیکن انکار خدا اور توہم پرستی کے باہمی تعلق پر غور کرتا ہے۔ یہاں بھی وہ کہتا ہے کہ اگرچہ تھوڑی سی تحقیق سے انسان دہریہ ہو جاتا ہے لیکن گہری تحقیق پھر اقرارِ خدا کی طرف واپس لے آتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انکارِ خدا کے بڑے وجوہ یہ ہیں "مذہب کی تفریق، مذہب پیشہ لوگوں کی بدنامی دنیا داروں میں تضحیک امورِ مقدسہ کا رواج، علمی زمانے خصوصاً جن میں امن اور فارغ البالی بھی نصیب ہو (کیونکہ تکلیف اور مصیبت سے دل مذہب کے لئے اثر پذیر ہو جاتے ہیں) دہریت سے انسان ذلیل ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی روحانی فطرت کو امداد اور سہارے کی ضرورت ہے تاکہ اس کی جسمانی فطرت اس کو بہیمیت کے قعرِ مذلت میں نہ جا گرائے۔ انسان ایک اعلیٰ ہستی کے تعلق سے اسی طرح شریف ہو جاتا ہے جس طرح کتا انسان کے تعلق سے۔ لیکن توہم پرستی دہریت سے بدتر ہے خدا کی نسبت بے اعتقادی ایسے اعتقاد کی نسبت بہتر ہے جو خدا کو ذلیل کرے اور اس کے شایانِ شان نہ ہو۔ پہلی حالت تو محض بے اعتقادی ہے اور دوسری خدا کی تذلیل و تحقیر۔ توہم پرستی، بے اعتقادی کی نسبت زود تر بداخلاقیاں پیدا کرتی ہے۔ توہم پرستی مملکت کے لئے بھی خطرناک ہے کیونکہ اس سے ایسی قوتیں پیدا ہو سکتی ہیں جو مملکت کی قوت سے بڑھ کر ہوں اس حالت میں عقلمند مجبور ہو جاتے ہیں کہ احمقوں کی پیروی کریں۔ توہم پرستی زیادہ تر

غیر مہذب زمانوں میں پیدا ہوتی ہے۔

بیکن کی ایمان اور علم کی تعلیمات میں جو دورنگی پائی جاتی ہے اور جس میں صاف طور پر رفع داد کا رنگ پایا جاتا ہے، وہ اس کی نفسیات اور اخلاقیات میں بھی نمایاں ہے جانوروں کی طرح انسان کی حسی روح بھی مادی ہے وہ ایک لطیف نفس گرم ہے جو دماغ سے صادر ہو کر اعصاب میں ساری ہوتا ہے اور خون سے پرورش پاتا ہے۔ اس امر میں بیکن ٹیلیسیو سے متفق ہے لیکن وہ اس کا کوئی ثبوت نہیں دے سکتا کہ یہ لطیف ہوا کثیف اور سخت جسم کو کس طرح متحرک کر سکتی ہے وہ اس امر میں بھی ٹیلیسیو سے اتفاق کرتا ہے کہ ہر شے میں ارتسامات کے لئے اثر پذیری ہے جسے وہ احساس کی بجائے ادراک کہنا قابل ترجیح سمجھتا ہے وہ کہتا ہے کہ اس کے متعلق اور گہری تحقیقات ہونی چاہئے کہ ارتسامات سے عام اثر پذیری احساس میں کیسے عبور کر جاتی ہے اور غیر شعوری نفسی زندگی شعوری کیسے ہو جاتی ہے۔ حسی اور مادی روح کے علاوہ بیکن، ٹیلیسیو کی طرح ایک خالص روحانی روح کو بھی تسلیم کرتا ہے جو خدا نے انسان میں ڈالی ہے لیکن صرف مذہب نہ کہ فلسفہ ہمیں اس کے متعلق تعلیم دے سکتا ہے۔ بیکن حیات نفسی کے مظاہر کے اُس خالص نفسیاتی مُشاہدے سے بیگانہ تھا جو مادیت اور روحیت دونوں سے آزاد ہے اس لحاظ سے، بیکن کا درجہ ڈیکارٹ تو ایک طرف سانچے اور کمپانلا سے بھی ادنیٰ ہے وہ ایک جگہ ضمناً کہتا ہے کہ ہمیں فطرت کا علم براہ راست ہوتا ہے اور خدا کے متعلق ہمارے نور علم کی کرنیں دنیا کے حجاب واسطے سے منعطف ہو جاتی ہیں اور انسان اپنے آپ کو خود اپنے نور منعکس سے جانتا ہے کیونکہ اس میں وہ خود ہی اپنا معروض ہے۔

اخلاقیات میں بیکن نمونہ یا مثال کے نظریہ کو ان نمونوں تک پہنچنے کے ذرائع کے نظریے سے الگ رکھتا ہے۔ موخر الذکر سے لوگ زیادہ تر انھی وجوہ سے غفلت برتتے رہے ہیں جن وجوہ سے علوم عام طور پر

ناقص رہے ہیں لوگ نصب العین کے متعلق تخیل ورزی سے زیادہ لطف اٹھاتے رہے ہیں بہ نسبت اس کے کہ محنت واستقلال سے نصب العین کے تحقق کے ذرائع پر غور کریں۔ نصب العین یا اسوۂ حسنہ کا مقام مذہب ہے نہ کہ فلسفہ کیونکہ اس کا ذریعہ وحی الٰہی ہے۔ اسوۂ حسنہ کے فلسفیانہ نظریے کی قدرِ ما اچھی طرح تشریح کر چکے ہیں۔ لیکن بیکن کو اخلاقیات کے اصلی ماخذ کی تلاش میں کچھ حاصل نہیں ہوتا وہ اخلاقیات کے نفسیاتی ارتقا کے نظریے کا طالب ہے، اس نظریے کا خاکہ اس نے خود پیش کیا ہے۔ ہر شے کی فطرت میں دو قسم کی تحریک پائی جاتی ہے ایک ادعائے خودی سے عمل کرنا اور دوسری، اپنے آپ کو ایک بڑے کل کا جزو سمجھکر عمل کرنا۔ پہلی کا مقصد فرد کی بھلائی ہے اور دوسری کا خیرِ عامہ۔ یہ قدما کی غلطی تھی کہ وہ خیرِ فرد پر بہت زور دیتے تھے اور علم و تفکر کی زندگی کو اعلیٰ ترین سمجھتے تھے، کیونکہ عملی اس سے بلند تر ہے اس زندگی میں ہمارا یہ فرض نہیں کہ ہم محض تماشائی ہوں۔ بیکن سیاسیات پر بحث کرنا نہیں چاہتا یہ بحث جس تصنیف De Angmentis Scien کا جزو ہو سکتی تھی وہ بادشاہ جیمز اول کے نام سے معنون تھی، سیاست کے ایسے استاد کے سامنے بیکن کے لئے خاموشی ہی مناسب تھی!

ہم یہاں آخر میں بیکن کو بحیثیت ایک درباری کے دیکھتے ہیں اس کا اس زندگی کو اختیار کرنا اس کے لئے ویسی ہی بدقسمتی تھی جیسی برونو کا خانقاہ میں داخل ہونا۔ بااین ہمہ بیکن ان خیالات کے اظہار میں کامیاب ہوا جنھوں نے نئی راہ تحقیق کو روشن کیا اور جو اس فلسفیانہ تحقیق کا پیش خیمہ تھے جس نے اس کے وطن کو دورِ حاضر کے ذہنی ارتقا کی تاریخ میں معزز و ممتاز بنایا ہے

کتاب سوم

نظاماتِ عظیمہ

تمہید

نئے خیالات اور انکشافات کے دور کے بعد اس ثروتِ افکار و حقائق کی تنظیم و ترتیب اور انھیں مختصر استوار اور اساسی تصورات میں تحویل کرنے کا زمانہ آیا۔ ان مساعی کی تہ میں یہ یقین راسخ موجود تھا کہ علم کی صحیح بنیاد دریافت ہو چکی ہے اب تحلیل کی بجائے ترکیب شروع ہوئی۔ فکر کے لئے اس کی بڑی اہمیت یہ تھی کہ اب یہ واضح کرنا ممکن ہو گیا کہ نشاۃ جدیدہ اور جدید سائنس نے جو نقاطِ نظر پیدا کئے ہیں ان کے اندر کیا مضمر و متضمن ہے یہ تعبیرات ایسے ادعائی تیقن سے قائم کی گئیں جس سے پہلے زمانے کی عقول آشنا نہیں تھیں جنھوں نے کبھی انفراداً اصولوں اور ان کی دلالتوں کا صحیح اندازہ نہیں کیا تھا جو باتیں پہلے انسانی ذہنوں میں کم و بیش دھندلے طور پر موجود تھیں وہ اب واضح شعور سے صورت پذیر ہو گئیں۔ ان اصولوں کی بنا پر ایسے نظامات تعمیر کئے گئے جن میں سے ہر ایک کو قدیم مدرسیتی نظام کو بالآخر فنا کر دینے اور اس کے نعم البدل ہونے کا دعویٰ تھا۔ لیکن علم کے منتہائے مطلق تک پہنچنے اور کسی ایک اصول سے فکر کو ساکن و ساکت

کر دینے کی کوشش خود مدرسیت کی میراث تھی نئی تعمیروں کو وہ اتنا ہی اونچا اٹھانا چاہتے تھے جتنی کہ وہ تعمیریں تھیں جنھیں وہ گرا چکے تھے اپنے تمام صحیح قرار دئیے ہوئے تصورات کو ترکیب دینے کا فطری جذبہ، جو نفس انسانی میں کم و بیش ہر وقت موجود ہوتا ہے، یہاں اس شدت اور جدت کے ساتھ ظاہر ہوا جس کی مثال فلسفۂ جدید کے کسی اور دور میں نہیں ملتی مزید برآں مسائل کو اس تازگی اور صفائی سے بیان کیا گیا کہ نہ اس سے پہلے فلسفے میں اس کی نظیر پائی جاتی ہے نہ اس کے بعد۔ ان کا کام یہ تھا کہ ان تمام خیالات کو جواب عقول کو غیر متنازع معلوم ہوتے تھے جدید نظام کائنات اور جدید سائنس کے تار و پود میں بن دیا جائے۔ اس طرح سے مسئلۂ وجود سامنے آیا۔ اس سے پہلے برونو جدید نظام کائنات کے نقطۂ نظر سے اس پر بحث کر چکا تھا لیکن اس کے بعد فطرت کی جدید میکانکی توجیہ پیدا ہوئی اور اس کی وجہ سے فکر کے لئے طبیعی اور ذہنی مظاہر کے باہمی تعلق کا ایک بڑا مشکل مسئلہ حل طلب ہو گیا تھا۔ اس تعلق کی نسبت ممکن مفروضات میں سے جو نہایت اہم تھے وہ ایسی صفائی اور قوت کے ساتھ پیش کئے گئے کہ ان مساعی فکر میں ایک بہائے لازوال پیدا ہو گئی اس مسئلے کے ساتھ اور مسائل بھی وابستہ ہو گئے۔ کچھ عرصے تک خدا اور کائنات کے تعلق کا مسئلہ پیش پیش رہا اور پھر وحدت و کثرت کا مسئلہ اس کے ساتھ ٹانکا گیا۔ آخر کار یہ سوال نہایت اہم ہو گیا کہ کہاں تک فطرت کی میکانکی توجیہ کے ساتھ مقصدیت کا تصور کچھ حقیقی معنی رکھ سکتا ہے؟

مسئلۂ وجود نے مسائل علم و قیم کو پس پشت ڈالے رکھا اگرچہ یہ مسائل متواتر اور کم و بیش مسلم طور پر، تحقیق کو مخصوص راہوں پر چلاتے رہے۔ ڈیکارٹ میں جس کا نام نظاموں کی فہرست میں سب سے پہلے ہے، تحلیل کے ذریعے سے ترکیب تک پہنچنے کی کوشش، انداز بیان میں بھی ظاہر ہے۔ ہابس اور سپائنوزا میں تحلیل ترکیب کے مقابلے میں مات ہو گئی ہے۔ لائبنز Leibniz میں پھر میلان تحلیل نمودار ہوتا ہے اور یہ عبور ہے اس غیر معمولی اہمیت کی جانب جو اٹھارھویں صدی میں مسائل علم و قیم نے اختیار کی۔ سترھویں صدی کی عام

تاریخ تہذیب کے خد و خال اس معین نظامی میلان کے مماثل ہیں جو اس عہد کے فلسفے میں جاری و ساری ہے سیاسیات کلیسا اور فلسفہ، سب میں وہی اساسی میلان موجود ہے۔ یہ مملکت کے اقتدار مطلق کا زمانہ ہے۔ مملکت کلیسا کی ولایت و ہدایت سے آزاد ہو گئی ہے اور اب خود افراد سے اور چھوٹی جماعتوں سے غیر مشروط اطاعت کی طالب ہے اقتدار کلی کا اصول اپنی انتہائی صورت میں ان دو مفکرین میں پایا جاتا ہے جو اس تعمیری تحریک کے نقطۂ کمال پر تھے۔ نشاۂ جدیدہ اور اصلاح کلیسا کے طوفانوں کے بعد افراد اب سکون اور یقین کے متمنی تھے بہت سے لوگ تفکر اور تصوف کی طرف کھنچ آئے۔ سکون طبع کا میلان ظاہر ہونے لگا۔ نظامات فلسفہ میں ان میلانات نے نئے خیالات اور انکشافات کی مفکرانہ تعبیر میں تسکین حاصل کی۔ ان تجربوں کی اہمیت یہ ہے کہ ان سے معلوم ہو سکتا ہے کہ فکر کی مختلف اہم راہوں کی رسائی کہاں تک ہے؟

باب اول

رینے ڈیکارٹ

سوانح حیات اور خصوصیات

یہ شخص جو فلسفۂ جدید کا بانی ہے ۳۱ مارچ ۱۵۹۶ء میں تورین کے ایک باحیثیت خاندان میں پیدا ہوا اس نازک اندام بچے سے اوائل عمر ہی میں غیر معمولی قابلیتیں ظاہر ہونے لگیں اس کا باپ اکثر سوالات پوچھتے رہنے کی وجہ سے اسے فیلسوف، کے لقب سے پکارا کرتا تھا۔ اچھی طرح تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے اسے لافلیش La Fliche کے جیسوٹ کالج میں بھیجا گیا اسی زمانے میں ہنری چہارم نے جس کی بنا ڈالی تھی بعد کے زمانے میں وہ اپنے جیسوٹ استادوں کو ہمیشہ شکر و احسان سے یاد کرتا تھا اور اسے اس امر کا بڑا صدمہ تھا کہ جیسوٹ فرقے کے لوگ اسکے فلسفے کے مخالف تھے لافلیش میں اس نے مدرسی نظام کے مطابق طبیعیات اور فلسفے کی تعلیم حاصل کی لیکن زیادہ تر ریاضیات ہی میں منہمک رہا معلوم ہوتا ہے کہ شروع ہی سے وہ ان خیالات میں مصروف تھا جو اس کے ہندسی انکشاف عظیم کا باعث ہوئے یعنی جیومیٹری پر جبر و مقابلہ کا اطلاق کر کے اس نے تحلیلی جیومٹری کی بنا ڈالی۔ اس نے خود اپنی دور آفریں تصنیف Discours de la Methode (مقالہ فی الاسلوب) میں جو اس کے فلسفے کی آفرینش کی تاریخ بھی ہے۔ عہد شباب

میں اپنے ارتقائے فکر کو بیان کیا ہے +

باوجود ان سب علوم کے جو اس نے حاصل کئے تھے مدرسہ چھوڑنے پر وہ نہایت غیر مطمئن تھا وہ بہت سے امور سے واقف ہوگیا تھا بہت سے لطیف خیالات اس نے حاصل کئے تھے لیکن ریاضی کے سخت اور موکد طریقے کا خاص طور پر مداح تھا۔ باوجود اس کے یہ تمام امور وافکار اسے غیر مربوط اور ریاضی دماغ کا ایک شغل بیکار معلوم ہوئی تھی تمام مطالعہ کو چھوڑ چھاڑ کر اس نے اپنے آپ کو پیرس کی زندگی کے گرداب میں ڈال دیا لیکن اپنی علمی دلچسپیوں کو وہ پوری طرح ترک نہ کرسکا۔ اس کے کاغذات میں ایک رسالہ شاہسوٹ کے فن پر بھی ملا جو اسی زمانے کا لکھا ہوا ہے لیکن وہ بہت جلد اس بے علمی کی زندگی سے تنگ آگیا اور یک بیک دوستوں کو چھوڑ چھاڑ کر شہر کے ایک سنسان حصے میں جہاں اطمینانِ قلب سے مطالعہ ہو سکے، کنارہ کش ہوگیا +

تفکر اور مطالعہ کی زندگی بسر کرنے کے لئے گوشہ نشینی کا شوق اس میں روز بروز زیادہ ہوتا گیا۔ اس کا مقولہ تھا، "خوش ہے وہ شخص جو تنہائی میں رہتا ہے"۔ دو سال کے بعد اس کے دوستوں کو اس کا پتہ چل گیا جو اسے اس تنہائی سے نکال کرلے گئے اس لئے اب دنیا کے صحیفۂ کبریٰ کے مطالعہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ شاید عملی زندگی نے جس میں ہر قسم کے خیالات کا امتحان ہوجاتا ہے انسانوں کو ایسے حقائق سے آشنا کیا ہے جن تک کبھی عالمانہ تفکر کی رسائی نہ ہوتی علاوہ ازیں وہ اتفاقات زمانہ میں اپنی آزمائش کرنا چاہتا تھا اس لئے موریس آف اورنج (Maurice of Orange) کے ماتحت بطور ایک رضاکار کے فوجی خدمت اختیار کرلی۔ اپنے اخراجات وہ خود برداشت کرتا تھا اور اس حالت میں بھی سکون کے جو لمحے اسے نصیب ہوتے تھے انھیں مطالعہ میں خصوصاً ریاضیات میں بسر کرتا تھا۔ ہالینڈ سے وہ جرمنی چلا گیا جو بہت جلد تیس سالہ جنگ میں شریک ہونے والی تھی۔ بویریا کا ایلکٹر، بوہیمیا والوں کی بغاوت کو فرد کرنے کے لئے جو فوج بھرتی کررہا تھا، ڈیکارٹ اس میں شریک ہوگیا +

جب (۲۰ و ۱۹ ۱۶ ۱ء) میں وہ موسم سرما میں دریائے ڈینیوب کے کنارے نوبرگ Neuburg میں مقیم تھا تو اس نے یک بیک ایک ذہنی انقلاب محسوس کیا جس میں وہ عام طریقۂ فکر اس پر منکشف ہوا جو بعد ازاں فلسفہ اور ریاضی دونوں میں اس کے لئے چراغ ہدایت بنا۔ اپنے اس زمانے کی یادداشت میں جو اس نے چھوڑی ہے وہ اپنے اس فکر غالب کی پیدائش کی تاریخ کا بھی تعین کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے "۱۰ نومبر ۱۶۱۹ء کو جب میں جوش طبیعت سے لبریز تھا میں نے ایک عجیب و غریب سائنس کی اساس دریافت کی"۔ وہ اپنے کمرے میں بند ہوگیا اور ایسے خیالات میں مستغرق رہا جو اسے عام نظریۂ اسلوب کی طرف لے گئے۔

اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ جس طرح مختلف آدمیوں کا اپنی اپنی رائے سے کیا ہوا ایک مشترک کام، عام طور پر بہ نسبت اس کام کے زیادہ ناقص ہوتا ہے جسے ایک فرد نے پائے تکمیل تک پہنچایا ہو اسی طرح اپنا ناقص علم ہم نے بہت سے مختلف معلموں سے حاصل کیا ہے جن میں سے ہر ایک نے اپنے خیالات کی ہمیں تعلیم دی مختلف جبلتوں اور جذبوں نے ہمیں متاثر کیا اور عالموں اور عالموں کے متنوع اور متناقض فیصلے ہمارے نقص علم کا باعث ہوئے۔ اگر ہم اس نقص سے نجات حاصل کرنا چاہیں تو ہمیں تمام روایات سے قطع نظر کرکے پھر ابتدا سے شروع کرنا چاہئے اور ایک بنیاد پر اپنی تعمیر رفتہ رفتہ خشت بخشت پھر بلند کرنی چاہئے صحیح طریقہ یہی ہے کہ صرف اسی بات کو تسلیم کیا جائے جو صاف اور بدیہی ہو ہر ایک مشکل مسئلے کے عناصر کو الگ الگ کرنا چاہئے اور سادہ ترین وسہل ترین بنیاد سے شروع کرکے آہستہ آہستہ نہایت پیچیدہ سوالوں تک پہنچنا چاہئے یہی وہ عام تحلیلی طریقہ تھا جو اس کے ذہن پر منکشف ہوا۔ ریاضیات میں اس طریقے نے اس کے دل میں ایک ایسی سائنس کا تصور پیدا کیا جو ریاضی کی ہر شاخ سے وسیع تر ہو اس لئے کہ اس میں عام اضافتوں اور اور نسبتوں سے بحث ہو خواہ وہ اشکال کے مابین ہوں اور خواہ اعداد

یا دیگر اشیا کے مابین۔ اجسام و مقادیر یا وظائف کا یہ ایک عام نظریہ ہے، ہندسہ تحلیلی جس کا ایک مخصوص اطلاق ہے۔ ان خیالات میں کثرتِ انہماک کی وجہ سے اس کے ذہن پر ایسا زور پڑا کہ اس کو پریشان اور وحشتناک خواب آنے لگے دوسرے روز اس لئے حضرت مریم کی جناب میں یہ منت مانی کہ اگر ان افکار اور مشکلات میں وہ اس کی مدد کرے تو وہ لورٹو Loretto کی زیارت کے لئے سفر کریگا (وہ اس منت کے پورا کرنے کا انتظار کرتا رہا۔ یہاں تک کہ اسکو اس کے لئے مناسب موقع ملا)۔ زیارت کی منت فلسفۂ جدید کی ایک عجیب تمہید ہے جس طرح ہربرٹ آف چربری کو کچھ سال بعد ایک فوق الفطرت آواز سے اپنے فطری مذہب، کے جواز کا فتوے ملا ڈیکارٹ کے نزدیک ابھی اس فلسفے کی تکمیل کا وقت نہیں تھا۔ پراگ کی فتح میں مدد دینے اور ہنگری کی مہم میں شریک ہونے کے بعد وہ فرانس واپس آیا اور جو جائداد اسے ورثے میں ملی تھی اس پر قابض ہوا اس کے خاندان کی خواہش تھی کہ وہ شادی کرے اور کسی سرکاری عہدے پر قائم ہو جائے لیکن اس کے ذاتی میلانات اس سمت میں نہیں تھے۔ اس لئے علم کے لئے زندگی وقف کرنے کا مصمم ارادہ کرلیا اور بے خلل علمی انہماک کی خاطر سنہ ۱۶۲۹ء میں ہالینڈ چلا گیا۔ اس سے پہلے اپنے فلسفیانہ خیالات خصوصاً 'اسلوب فکر، کے متعلق اپنے نظریات کی تشریح کے لئے پیرس کے ادبی حلقوں میں اسے بہت سے مواقع مل چکے تھے۔ دو قابل قدر ناتمام رسالے جو اس کی وفات کے بہت عرصہ بعد شائع ہوئے 'قواعد برائے ہدایتِ ذہن، اور 'نورِ فطرت سے صداقت کی تحقیق، یقیناً اسی زمانے کے لکھے ہوئے ہیں یہ دونوں رسالے اسلوب تحلیلی کے بیان کی وجہ سے اہم ہیں۔ ہالینڈ میں اپنے ابتدائے قیام میں وہ ان تخیلات میں مصروف تھا جن کو بعد میں اُس نے اپنے 'تاملات (Meditationes) میں تفصیل سے بیان کیا۔ یہیں پر اس نے اپنی دینیات اور نفسیات کی بنا ڈالی اور ایک ایسا طریقہ دریافت کیا جو اس کو تشکیک میں سے لیجاتا ہوا تمام مربوط فلسفیانہ علم

کے نقطۂ آغاز تک لے گیا ہو

ڈیکارٹ کے ہالینڈ میں سکونت اختیار کر لینے کی وجہ یقیناً صرف یہی نہ تھی کہ وہ سکون و اطمینان چاہتا تھا یا بقول خود ٹھنڈی آب و ہوا اس کے لئے بہتر تفلسف ممکن تھا اس کے ساتھ ایک اور وجہ یہ بھی تھی کہ اس سرزمین میں وہ زیادہ آزادی سے علمی تحقیقات کر سکتا تھا۔ رجعت و استبداد کی وہ تحریک جس نے برونو کو زندہ جلایا اور گیلیلیو کو محکمۂ احتساب کے عذاب الیم میں مبتلا کیا، فرانس تک آپہنچی تھی۔ جب ۱۶۲۴ء میں پیرس میں ایک عام مناظرے میں ایک نوجوان محقق نے ارسطو کی طبیعیات کے خلاف نظریۂ ذرات کی حمایت کرنی چاہی تو شعبۂ دینیات نے اس تعلیم کو ملحدانہ قرار دیا کیونکہ اس سے عشائے ربانی کے کیتھولک عقیدے کی تردید ہوتی ہے عین آخری وقت میں جب کہ تقریباً ایک ہزار سامعین جمع ہو چکے تھے اس مناظرے کی ممانعت کر دی گئی۔ مصنف گرفتار اور شہر بدر ہو گیا اور ۶ ستمبر ۱۶۲۴ء کو پارلیمنٹ نے حکم صادر کیا کہ کوئی شخص ایسے اصولوں کا اظہار نہ کرے جو قدیم اور مسلّم مصنفین کے خلاف ہوں اور سوائے ان بحثوں کے جن کی اجازت شعبۂ دینیات نے دی ہو، کوئی مناظرہ قائم نہ کیا جائے۔ اس حکم کے بعد پیرس کی ہوا ایک فیلسوف کے لئے یقیناً نہایت متعفن ہو گئی ہوگی۔ ہالینڈ کی فضا میں وہ زیادہ حریت کا متوقع ہو سکتا تھا۔ مذکورۂ بالا خالص فلسفیانہ تفکرات کے علاوہ ڈیکارٹ اپنی اس نئی خلوت میں فلسفۂ فطرت کے مطالعہ میں مصروف رہا اور یہاں اس نے ایک تصنیف کو مکمل کیا جس کا نام وہ کائنات، Lemonde رکھنا چاہتا تھا اور جس میں وہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ کائنات کا ارتقا خالص میکانکی قوانین سے ہوا ہے۔ اس نے یہ تصور کیا کہ خدا نے اول مادہ کو ہیولانی حیثیت میں پیدا کیا اور بعد میں اس کو انھیں قوانین کے مطابق مرتب کیا جن کے مطابق وہ اب بھی اس کو چلا رہا ہے اس طرح سے وہ تکوین عن العدم کے اعتقاد کو اس خیال کے مطابق کرنا چاہتا تھا کہ کائنات کا ارتقا فطری اور قابل ثبوت قوانین کے مطابق ہوا ہے کائنات پر

موخر الذکر خیال کے اطلاق کی وجہ سے ڈیکارٹ کو ہم کانٹ اور لیپلیس (Laplace) کا پیشرو کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اس کتاب کی تکمیل کے بعد اسے خبر ملی کہ گیلیلیو پر الحاد کا فتویٰ لگایا گیا ہے اور جماعت احتساب نے کوپرنیکی نظریئے کو کفر قرار دیا ہے، ڈیکارٹ نے اپنے مفروضے کی بنا اسی نظریئے پر رکھی تھی اس لئے اس نے اس تصنیف کی اشاعت کو روک دیا۔ اس نے اپنے دوست پادری مرسنا (Father Mersenne) کو لکھا کہ وہ کسی ایسی شئے کی تعلیم نہیں دینا چاہتا جو کلیسا کے اعتقاد کے منافی ہو علاوہ ازیں اس کا مقولہ تھا کہ بہترین زندگی امن وسکوت کی زندگی ہے، وہ سب باتوں سے زیادہ امن واطمینان کا خواہشمند تھا اور خوف وآزار سے بچنا چاہتا تھا اس لئے ان حالات میں اس نے اپنے آپ کو ذاتی مطالعہ تک محدود رکھنا مناسب سمجھا۔ ڈیکارٹ نے اپنی امن پسندی کے مقولے کا نہایت ذلیل استعمال کیا اور اس تمام معاملے کو اس کی سیرت پر ایک دھبّا خیال کرنا بالکل بجا ہے۔ اس کے خطوط سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ گیلیلیو کے نتائج سے بالکل متفق تھا اور اگر ڈیکارٹ کو ہر لحاظ سے ایک سچا کیتھولک بھی شمار کیا جائے تو بھی اس میں کوئی شک نہیں کہ اس تصنیف کو واپس لینے کا محرک خوف، اور شاید اس سے زیادہ، آرزوئے امن تھی۔ اس نے بعدازاں اپنی کتاب (Principia philosophiae) "اصول فلسفہ" میں ارتقائے کونی کی تاریخ کو سپرد قلم کیا لیکن لفافہ بدل کر۔ بقول اس کے اوّلین سوانح نگار کے، اس نے محکمۂ احتساب کی آنکھوں میں خاک جھونک دی۔

اگرچہ ڈیکارٹ نے ابھی تک کوئی چیز شائع نہیں کی تھی، فلسفہ اور فطری سائنس کے متعلق اس کے خیالات پیرس اور ہالینڈ میں کثرت سے مشتہر تھے۔ یہ ٹھیک کہا گیا ہے کہ کارٹیزی فلسفہ کی تعلیم اس کی کتابوں کے مطالعہ سے بہت قبل جاری تھی، اس کے بہت سے شاگرد ہالینڈ کی یونیورسٹیوں میں اس کی تشریح کرتے تھے اور اس پر بڑے معرکے کی بحثیں ہوتی تھیں جن سے ڈیکارٹ بہت پریشان ہوتا تھا۔ آخر کار ۱۶۳۷ء میں اسے اپنے دوستوں

کے تقاضے کو قبول کرنا پڑا اور اس نے چار رسالے شائع کردئے (Gassaies)
Philosophiques Leyden 1637) جنھیں وہ اپنی تحقیقات کے مخصوص نمونے
سمجھتا تھا۔ پہلے رسالے (Discours de La Methode) بحث فی الاسلوب میں جو
براہ راست فلسفیانہ موضوع کا واحد رسالہ ہے، اس نے اپنے خیالات کی تاریخ اور ایک نئے نظریہ علم اور
مابعد الطبیعیات کے مخصوص خد وخال کو رقم کیا ہے دوسرے اور تیسرے رسالے میں اس نے فطرت کی
خالص ریاضیاتی توجیہ کی مثالیں دی ہیں اور چوتھے رسالے (Geometrie) میں اس نے تحلیلی جیومٹری کی بنا ڈالی ہے
اس کا فلسفہ مکمل صورت میں کچھ سال بعد Meditationes 1640)
تاملات، اور 644 Principia philosophiae واصول فلسفہ، میں شائع ہوا
تاملات کے نسخے وہ پہلے سے اپنے زمانے کے بعض مفکرین مثلاً مشہور جین سنٹ
(Jansenist) انٹوان آرنولڈ (Antoine Arnauld) گیسنڈی (Gassendi)
اور ہابس (Habbes) کی خدمت میں بغرض رائے بھیج چکا تھا ان کے اعتراضات
اُس نے اپنے جوابات کے ساتھ اصلی کتاب کے ضمیمہ کے طور پر شائع کئے
جس کی وجہ سے اس نے ایک دلچسپ مکالمے کی صورت اختیار کرلی۔
گیسنڈی کے ساتھ اس کا مباحثہ ایک عرصے تک جاری رہا اور اس بحث
نے کچھ تلخ لہجہ بھی اختیار کرلیا۔ گیسنڈی اور ہابس کی مخالفت خالص فلسفیانہ
ہونے کی وجہ سے حکمت آموز تھی لیکن، اس جدید فلسفے پر ایک بالکل دوسری
سمت سے بھی اعتراضات وارد ہوئے جیسوئیٹوں اور ریخے پروٹسٹوں کے
اعتراضات اعتقادات کی بنا پر تھے۔ یوٹرشت Utrecht گرونِنگن (Groningen)
اور لائڈن (Leyden) میں بڑی گرم بحثیں ہوئیں جن میں اہل دینیات مدرسی
فلسفہ کو ایمان کا حصار سمجھکر اس میں پناہ لیتے رہے۔ آخر کار جدید فلسفے کی مخالفت
کا اعلان ہوگیا۔ ڈیکارٹ اپنے ایک خط میں کہتا ہے کہ ہالینڈ کے لوگ ملانوں، کی
دیانت کی نسبت ان کی ڈاڑھی چہرے اور آواز کی زیادہ عزت کرتے ہیں۔
وہ پروٹسٹنٹ ملانوں کو کیتھولک ملانوں سے بدتر سمجھتا تھا اس کو دوگونہ عذاب
تھا، پروٹسٹنٹ اس پر تشکیک، دہریت اور یونیورسٹیوں، کلیسا اور مملکت کی
تخریب کا الزام لگاتے تھے۔ اور کیتھولیکوں کا الزام اس پر صرف یہی نہیں

سمجھا کہ یہ ملحدانہ خیالات رکھتا ہے (مثلاً اس کا زمین کو متحرک سمجھنا، گو وہ اس اعتقاد کو چھپانے کی سعی لاحاصل کرتا رہا) بلکہ یہ بھی کہ وہ پروٹسٹنٹ مذہب کی طرف مائل ہے اور ان کی عبادت میں شریک ہوتا ہے۔

ڈیکارٹ کی آخری تصنیف جو اس کی زندگی میں شائع ہوئی جذبات پر ایک دلچسپ رسالہ ہے (Les passions de l'âme 1649) پیفالٹنر کی شہزادی الزبتھ جو بوہیمیا کے بدقسمت بادشاہ فریڈرش کی لڑکی تھی جس سے ڈیکارٹ بڑے زور شور سے خط و کتابت رکھتا تھا، اس رسالے کی محرک ہوئی۔ ڈیکارٹ کے ان خطوط میں اخلاقیات پر اس کے خیالات صورت پذیر ہوئے۔ ایک اور ذہین شہزادی سویڈن کی ملکہ کرسٹینا سے بھی اسکی خط وکتابت تھی کرسٹینا کی دعوت پر خود اسکو اپنا فلسفہ پڑھانے کیلئے وہ اسٹاک ہالم گیا۔ یہ "چھول چٹانوں اور برف کے ملک میں، جیسا کہ خود اس نے اپنے ایک خط میں بیان کیا ہے، اس کا ٹھہرنا اور وہاں کے درباری زندگی اس کی صحت کے لئے مُضر ثابت ہوئی۔ وہاں پہنچنے کے ایک سال بعد وہ ایک بیماری میں مبتلا ہو گیا جو اس کے لئے مرض الموت ثابت ہوئی اس نے ۱۶۵۰ء میں وفات پائی۔

ڈیکارٹ کی سیرت کے خاص خدوخال خود اس کی زندگی سے نمایاں ہوتے ہیں۔ فکر و مطالعہ کا ذوق جو تمام عمر اس میں برقرار رہا اور جو نئے خیالات کے طلوع کے لمحوں میں جوش و وجد کی کیفیت تک پہنچ جاتا تھا اس کی طبیعت کی لطیف ترین اور سب سے بڑی خصوصیت ہے فکر معیشت سے آزاد اور مساعد حالات کی وجہ سے وہ اپنے منصوبۂ زندگی کو پورا کر سکا جس کا خاص مقصد اس سکون و اطمینان کو قائم رکھنا تھا جو اس کے علمی مشاغل کے لئے لازمی تھا۔ اس امر کا ثبوت کہ جرأت اس میں بالکل غائب نہیں تھی اس کے سفروں سے مل سکتا ہے لیکن اقتدار کے مقابلے میں اس کا انداز نہایت محتاط اور بزدلانہ تھا۔ اس کی سیرت میں سب سے بڑی خامی یہ تھی کہ وہ دوسروں کی خوبیوں کو تسلیم نہیں کر سکتا تھا۔ وہ اپنے نقطۂ نظر کی جدّت کو ایک بڑا کمال سمجھتا تھا اور بڑے شدومد سے اس کا انکار کرتا تھا کہ اس نے

اپنے پیشرودں سے کچھ سیکھا ہے اور اس کا دعوے تھا کہ اس کے جو خیالات اگلے لوگوں کے ساتھ مشترک بھی ہیں وہ بھی اس نے بالکل مختلف مقدمات سے حاصل کئے ہیں۔ وہ متقدمین میں سے افلاطون ارسطو اور ابیقورس اور متاخرین میں سے ٹیلیسیو کمپانلا اور برونو کا نام لیتا ہے کہ ہیں ان مصنفوں سے واقف ہوں لیکن وہ کہتا ہے کہ خیالات کی موافقتوں کے باوجود وہ کسی طرح ان کا منت کش نہیں کیونکہ اس کے اصول ان سب سے مختلف ہیں صرف کیپلر سے کچھ سیکھنے کا اقرار کرتا ہے۔ اس المانی محقق کا ہیئکانکی تصور فطرت اس کا تصور کمیت کی اہمیت پر زور دینا، اس کا قانون جمود کا جزئی انکشاف ان سب باتوں کا ڈیکارٹ کے فلسفۂ فطرت پر بہت بڑا اثر پڑا۔ لیکن اس کی یہ خصوصیت اس کے اپنے افکار میں انہماک کلی کا ایک جزو ہے۔ ایک مفکر کی حیثیت سے، امتیازات فاصلہ قائم کرنا اور مرکب وملتف مسائل کو نہایت صفائی سے بسیط نقاط نظر میں تحویل کرنا اس کی امتیازی خصوصیت ہے اس خصوصیت سے اس کے کام میں ایک ابدی اہمیت پیدا ہوگئی کہ جہاں تک اسلوب فکر کا تعلق ہے، خیال بندی اور تخیل بے عنان کا خاتمہ ہوگیا۔ اگر اس کے استدلال میں غلطیاں ہوں تو ان کو معلوم کرنا نہایت آسان ہے انہدامی تنقید اور اصول اولیہ تک لے جانے والی تحلیل ہیں اس کو یدطولیٰ حاصل ہے اگرچہ اس کا مقصد ایک ایسے ایجابی نظام کی تعمیر تھی جو تمام علم انسانی پر مشتمل ہو۔ بڑی عجلت سے تحلیل سے ترکیب کی طرف عبور کر جانے کی وجہ سے ہم اس کو ادعائی کہہ سکتے ہیں لیکن اس کو اپنے تصورات کے مشروط ہونے کا اس سے بہت زیادہ احساس تھا جتنا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کا سب سے زبردست پہلو اس کی عقل تھی لیکن اس کی خط وکتابت سے اسکی زندہ دلی اور گہرے تاثرات کی شہادت ملتی ہے ؛

(ب) اسلوب ومفروضات علم

چونکہ ہر قسم کے علم میں، اس کا موضوع کچھ ہی ہو، ہم فہم کا استعمال

کرلیتے ہیں اس لئے ڈیکارٹ کی رائے میں یہ نہایت ضروری ہے کہ اس کی ماہیت کے متعلق بغور تحقیق کی جائے عقل کا طرزِ عمل ہر جگہ یکساں ہوتا ہے اس لئے عقل کی سائنس لازماً ایک کلی سائنس ہوگی اور صحیح طریقہ فقط ایک ہی ہوگا صحیح طریقے کا لبِ لباب یہ ہے کہ صاف اور بدیہی امور سے شروع کرکے پیچیدہ اور مبہم امور کے سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ سب سے مقدم یہ ہے کہ ہم تجربے (استقرا یا شمار) سے مسئلۂ زیرِ غور کی توجیہ کے لئے جتنا مواد ضروری ہے مہیا کریں اس کے بعد اس مواد کو اسطرح مرتب کرنا چاہیے کہ نہایت بسیط اور بدیہی امور کو بنیاد قرار دیا جائے۔ تمام علم کی شرط مقدم یہ ہے کہ ایک بدیہی قضیہ تک پہنچا جائے فکر کی ہر حرکت ادراک بلا واسطہ یعنی وجدان سے واقع ہوتی ہے وجدان سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مثلث تین خطوط سے گھرا ہوا ہے یا ایک گولے کی ایک ہی سطح ہے یا کہ میرا موجود ہونا لازمی ہے کیونکہ میں سوچتا ہوں اس قسم کے بلا واسطہ ادراکات یا وجدانات سے ہمیں اصولِ اولیہ حاصل ہوتے ہیں بعض قضیے ایسے سادہ ہوتے ہیں کہ ان کا فکر میں آنا بغیر اس کے کہ ان کو صحیح سمجھا جائے ناممکن ہے اس قسم کے قضایا یہ ہیں:- ایک ہی شئے کا بیک وقت ہونا اور نہ ہونا ناممکن ہے۔ عدم سے وجود برآمد نہیں ہوسکتا۔ معلول میں کوئی شئے علت سے زیادہ نہیں ہوسکتی ڈیکارٹ کا مطلب یہ نہیں کہ ایسے قضایا طبیعت میں براہ راست موجود ہوتے ہیں۔ وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ وجدانات کا مدار جزئی امور پر ہے لیکن ایک صداقتِ عامہ انفرادی مثالوں میں موجود ہوسکتی ہے اور قضیۂ عامہ میں صورت پذیر ہونے سے قبل بھی ہم اس کو بدیہی سمجھتے ہیں اس بڑے مسئلے کے متعلق کہ انفرادی مثالوں سے اصولِ عامہ کس طرح مستخرج ہوسکتے ہیں، ڈیکارٹ خاموش ہے وہ محض اسی امر کی تاکید کرتا ہے کہ اصولوں کے قائم کرنے میں بڑی احتیاط برتنی چاہیے۔

ان صاف اور بدیہی قضایا سے ہم بذریعۂ استخراج مزید نتائج اخذ کرتے ہیں اسکی صورتِ عمل یہ ہے کہ وجدانات کا ایک سلسلہ لیا جائے

اور فکر کی حرکتِ مسلسل کے ذریعہ سے اس زنجیر کی ایک کڑی سے دوسری کڑی کی طرف بڑھا جائے اور بادی النظر میں جو غیر مربوط معلوم ہوتا تھا اس میں ربط قائم کیا جائے اگر اس عمل میں ہم کسی ایسی بات پر پہنچیں جو سمجھ میں نہیں آسکتی تو ہمیں رُک جانا چاہیے ایسی حالت میں آگے بڑھنا بے کار ہے۔ دو باتوں میں سے ایک ضرور ہے یا تو ہمارا تجربہ ناکافی ہے یا ہم ایسے سوالات پر آپڑے ہیں جو نفسِ انسانی کی فطرت کے لحاظ سے ناقابلِ جواب ہیں۔ اگر ہم استخراج کو تکمیل تک پہنچا سکیں تو ہم نے مجہول کو معلوم میں تحویل کر دیا اور بدیہی اولیں صداقت کی صحت کا دائرہ بہت وسیع ہوگیا جن علوم تک ہماری رسائی ہے ان میں ایک حیرت انگیز رابطہ اتحاد پایا جاتا ہے، ایک سے استدلال کرتے ہوئے ہم دوسرے تک پہنچ سکتے ہیں اور اگر ہم اپنے سادہ اور بدیہی علم سے شروع کر کے قدم بہ قدم چلتے جائیں تو تمام علوم منکشف ہو جائیں گے

اس کا استخراج جس طرح سادہ تجربی وجدان سے مشروط ہے وہ اس امر کی شہادت ہے کہ ڈیکارٹ تجربی طریقے کا دشمن نہیں۔ جس ان تھک کوشش سے وہ تجربے سے مثالیں مہیا کرتا اور استخبارات قائم کرتا تھا، اس سے بھی اس کی تجربہ پسندی کا ثبوت ملتا ہے۔ لیکن وہ اس پر زور دیتا ہے کہ حکیمانہ علم صرف شدید فکر سے حاصل ہو سکتا ہے اور تجربے کی اصل اہمیت اس میں ہے کہ اس سے اس قسم کا استدلال پیدا ہو۔ لیکن وہ استخراج کے نتائج کی تجربی تصدیق کی زیادہ ضرورت نہیں سمجھتا اس کے نزدیک سائنس تجربی مواد سے نکالے ہوئے نتائج اور منطقی طور پر اخذ کئے ہوئے مفروضات پر مشتمل ہے ؎

لیکن سادہ ترین حقیقت تک پہنچنے کے لئے ہمیں کہاں تک پیچھے جانا چاہیئے؟ ہمارے علم کا بنیادی پتھر کہاں ہے؟ ڈیکارٹ نے ان سوالوں کا جواب (مقالہ فی الاسلوب، باب سوم اور زیادہ تفصیل سے تاملات) میں دیا ہے۔ ہم علم کے تمام مفروضات پر شک کر سکتے ہیں

تمام ادراکات و آرا حواس کے دھوکے پر مبنی ہو سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے
کہ ہم کسی شیطان کی مخلوق ہوں جو ہمیشہ ہمارے دلوں میں دھوکے ڈالتا
رہتا ہے اس حالت میں بھی ایک شے ایسی ہو گی جس پر شک کرنا ناممکن
ہوگا اور وہ شے خود ہمارا فکر و وجود ہے تمام شک بلکہ تمام غلطی ایک فکر
اور شعور کی ایک فعلیت ہے میں خواہ کتنی ہی غلط اور غیر اصلی اشیا کا تصور
کروں لیکن قوتِ تخیل خود اپنی حقیقت کا ثبوت ہے چونکہ میں سوچتا ہوں
یا مجھے شعور ہے اس لئے میں ہوں (Cogito, ergo sum) جیسا پہلے ذکر
ہو چکا ہے یہ ایک وجدان بلا واسطہ ہے جس کا ہم کوئی استدلالی ثبوت پیش
نہیں کر سکتے جس طرح ہم فکر یا وجود کی تعریف نہیں کر سکتے۔ اس وجدان میں
وضاحت اور بداہت پائی جاتی ہے اور یہ ہر تصدیق کا نمونہ اور معیار ہے۔
ڈیکارٹ کہتا ہے کہ اس قضیے کو نتیجۂ استدلال سمجھنا غلط فہمی پر مبنی ہے
لیکن اسمیں کوئی شک نہیں کہ (ergo) اِس لئے، کا لفظ استعمال کر کے اس
لفظ نے خود اس غلط فہمی کو پیدا کیا لیکن اس سادہ اور ناقابلِ تشکیک وجدان
کو علم نہیں کہہ سکتے۔ اب سوال یہ ہے کہ آگے کیسے بڑھیں ہم جو کچھ تصور کرتے
اور سوچتے ہیں، اس کی حقیقت اور خارجی صحت کا ہمارے پاس کیا ثبوت ہے
اس سوال کا جواب دینے کے لئے ڈیکارٹ تعلیل کے اس اصول متعارفہ
سے کام لیتا ہے کہ علت اور معلول کو ایک دوسرے کے مطابق ہونا چاہئے
جیسے ہم پہلے دیکھ چکے ہیں یہ قضیہ ڈیکارٹ کے نزدیک ان اصولوں میں
سے ہے جو وجدان سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ نورِ فطرت ہمیں اس امر کی
تعلیم دیتا ہے کہ معلول میں کوئی چیز علت سے زائد نہیں ہو سکتی۔ اس سے یہ
لازم آتا ہے کہ عدم سے وجود ظہور میں نہیں آسکتا اور کامل ناقص سے پیدا
نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم اس اصول کا اپنے تصورات پر اطلاق کریں تو یہ صاف
ظاہر ہوتا ہے کہ بعض تصورات خارجی علتوں سے پیدا ہوتے ہیں اور بعض
ہمارے باطن سے۔ لیکن ان دونوں میں سے کوئی توجیہ ایک خدائے لامحدود
کے تصور کو جو تمام حقیقت و کمال کا جوہر ہے قابلِ فہم بنانے کے لئے کافی

نہیں۔ چونکہ میں خود ایک محدود ہستی ہوں (اپنے شکوک اور خواہشات کی وجہ سے میں اس کا قائل ہوں) میں کسی ایسے تصور کمال کا خالق نہیں ہوسکتا۔ کمالاتِ جزئیہ و مدرکہ کے اجتماع سے بھی یہ تصور پیدا نہیں ہوسکتا کیونکہ اس میں وہ وحدت اور تقسیم ناپذیری نہیں ہوسکتی جو خدا کے تصور کے لئے لازمی ہے۔ علاوہ ازیں ہر خارجی علت محدود ہے، اس لئے سوائے اس کے کوئی چارہ باقی نہیں رہتا کہ ہم خود خدا کو اس تصور کا خالق تصور کریں یہ تصور ہم میں اس لحاظ سے جبلی اور حضوری ہے کہ جونہی ہماری قوتِ فکر میں روشنی اور بیداری پیدا ہوتی ہے یہ تصور اس کے لئے اپنی قوت سے قابلِ فہم ہو جاتا ہے۔ ڈیکارٹ کے ہاں تصور حضوری کے یہ معنی نہیں کہ یہ شروع سے طبیعت میں ودیعت کیا گیا ہے، بلکہ یہ ایک ایسا تصور ہے جو ہمارے ذاتی ارتقا سے پیدا ہوسکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کا تصور انھیں معنوں میں حضوری ہے جن معنوں میں خود میری اپنی ذات کا تصور۔ حضوری تصورات خود ملکۂ فکر سے پیدا ہوتے ہیں، لیکن حضوری یا باطنی کا لفظ بہت خطرناک ثابت ہوا اور اس سے بہت غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔

تعلیل کے اصولِ متعارفہ سے خدا کے تصور کی حقیقت کے ثابت ہو جانے کے بعد اپنے علم کی حقیقت کے لئے ہمیں ایک یقینی بنیاد حاصل ہو جاتی ہے میرا علم اس لامحدود حقیقت کا ایک جزو ہے جو خدا کے تصور میں پائی جاتی ہے خدا کے تصور میں جو اوصاف کمال متضمن ہیں ان میں سے ایک صفت حقیقت لامحدود بھی ہے، اس لئے وہ پوری طرح ثابت شدہ ہے۔ غلطی صرف ہستی محدود سے سرزد ہوسکتی ہے لامحدود ہستی میں غلطی کا امکان نہیں ہوسکتا اور میں اپنے واضح اور بیّن تصورات میں اس ہستی کامل کے کمال سے بہرہ اندوز ہوتا ہوں۔ ڈیکارٹ عام فہم زبان میں اس خیال کو یوں ادا کرتا ہے خدا جو ہمارے تمام تاثرات اور تصورات کی علت اولی ہے غلطی نہیں کرسکتا۔ کیونکہ وہ ہستی کامل ہے۔

لیکن اگر ہم ذرا غور سے دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اپنے علم کی حقیقت

اور خدا کے تصور میں وہ ایک اور تعلق کا بھی پتہ دیتا ہے جو اس قدر خارجی نہیں۔ مجھے اپنے نقص کا احساس صرف اسی حالت میں ہو سکتا ہے جب کہ مجھ میں کمال کا کم و بیش واضح تصور موجود ہو اور چونکہ خدا کا تصور اعلیٰ ترین اور ہمہ گیر کمال کا تصور ہے یہ تصور میرے لئے معیار اور نصب العین کا کام دیتا ہے جس کے ذریعے سے میں اپنے ناقص علم کو پرکھ سکتا اور اس کی تصحیح کر سکتا ہوں جب ڈیکارٹ خدا کے تصور کو اپنے نظریۂ علم میں داخل کرتا ہے تو یقیناً مذہبی معنوں میں خدا اس کے پیش نظر نہیں۔ خدا کا تصور اس کے لئے ایک ایسی مسلسل ہمہ گیر وحدتِ وجود کا تصور ہے جس کے اندر ہر حقیقت رکھنے والی شے کا ہونا لازمی ہے اپنے چھٹے "تامل" Sixth Meditation میں وہ کہتا ہے۔ "عام فطرت سے میری مراد خود خدا ہے یا خدا کا قائم کیا ہوا تمام مخلوقات کا نظام"۔ ہر وہ بات جسے میں سچ تسلیم کرتا ہوں لازماً اس وحدت کا ایک جزو ہے جسے فطرت یا خدا کہنا مساوی ہے ہر جزئی شے کی حقیقت تمام دیگر اشیا کے ربط سے ہے۔ خواب اور بیداری کے فرق کا معیار یہ ہے کہ میں بغیر شکست تسلسل اپنی بیداری کے تجربات کو اپنے تمام دیگر تجربوں اور یادداشتوں سے متحد کر سکتا ہوں یہی گہرے معنی ہیں جو ڈیکارٹ کی صحت علم کی دینیاتی اساس کی تہ میں پائے جاتے ہیں اگرچہ یہ طرز استدلال بھی دلچسپ ہے لیکن وہ اس امر میں دینیات سے مطلقاً قطع نظر بھی کر سکتا تھا کیونکہ تعلیل کا اصول متعارفہ جو وہ تصور خدا کی حقیقت کے ثبوت میں فرض کر چکا تھا نفس عاملہ اور کائنات کے مابین واسطہ بننے کے لئے کافی تھا ڈیکارٹ صاف طور پر کہتا ہے کہ تعلیل کا اصول متعارفہ اور دیگر اصول اولیہ اس علم سے علیحدہ ہیں جس کا انحصار خدا کے تصور پر ہے اگر وہ تعلیل کے اصول کے استضمانات کو اور زیادہ کھول سکتا تو اسے معلوم ہو جاتا کہ خالی یہی اصول ایک ایسی وحدت کے مفروضے تک لے جاتا ہے جو تمام جزئی مظاہر کو متعین کرتی ہے لیکن ربط تعلیلی اور اصول تعلیل کے بغور امتحان کرنے کا وقت ڈیکارٹ

کے ایک صدی بعد آیا ؎

(ج) دینیاتی تفکرات

ڈیکارٹ نے تحلیل اور تنقید سے آغاز کیا لیکن بڑی جلدی دینیاتی اور روحانیاتی تفکرات کی طرف عبور کر گیا اپنے مقولے "میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں" کو وہ دونو قسم کے تفکرات کا نقطۂ آغاز تصور کرتا ہے ہم بطور تمہید اس کے دینیاتی تصورات پر غور کرینگے جو ہمارے واسطے اس لئے مفید مطلب ہیں کہ ان ہیں "مذہب فطرت" کی اساس اور اس کا منطقی ارتقا بدرجۂ اولی پایا جاتا ہے ڈیکارٹ اس کا قائل نہیں کہ کائنات سے جیسی کہ وہ ہمارے تجربے میں آتی ہے خدا کا ثبوت مل سکتا ہے سلسلۂ علل لامحدود ہو سکتا ہے اور ہمارا اس غیر متناہی زنجیر کی کڑیوں کے گننے سے عاجز ہونا ایک علت اولی کی ضرورت اور وجوب کا مرادف نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں جب تک خدا کا تصور پہلے سے موجود نہ ہو، اس علت اولی کو خدا کہنا کیسے جائز ہو سکتا ہے۔ ڈیکارٹ کا اپنا ثبوت زیادہ مستقیم ہے ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ وہ اس کو قطعاً ناممکن سمجھتا ہے کہ ایک محدود ہستی لامحدود ہستی کا تصور قائم کر سکے۔ برخلاف اس کے، مجھ میں اپنی ہستی کے محدود ہونے کے تصور کے لئے لامحدود کا تصور مقدم ہے۔ محدود کا تصور لامحدود کی حدبندی سے قائم ہوتا ہے۔ لامحدود ایک ایجابی تصور ہے جس کی تحدید سے محدود کا تصور پیدا ہوتا ہے خدا کا تصور تحدیدات کے ارتفاع یعنی نفیٔ نفی سے پیدا ہوتا ہے۔ اس آخری تعریف ہیں ڈیکارٹ کا مطلب قریب قریب یہی ہے کہ ہم خدا کا تصور اسی طرح قائم کرتے ہیں جس طرح تمام دیگر نصب العینوں کا تصور، یعنی تحدیدات کی توسیع اور ان کے ارتفاع سے (ان نصب العینوں کو مستثنےٰ کرتے ہوئے جو مختلف مرکبات سے اخذ کردہ عناصر کے اجتماع سے قائم کئے جاتے ہیں)۔ گیسنڈی ڈیکارٹ کو اس کا

یہ جواب دیتا ہے کہ حقیقت میں ہم نصب العین، توسیع اور ترکیب سے تعمیر کرتے ہیں۔ ڈیکارٹ کا جواب الجواب یہ ہے کہ اپنے تجربے کے اضافی کمال کے ذریعے سے تصورات کی توسیع کی قابلیت ہی اس امر کی شاہد ہے کہ ہمارا ماخذ خدا ہے۔ گیسنڈی کے ساتھ نصب العینوں کی تعمیر کی نفسیات کا مطالعہ کرنے کی بجائے ڈیکارٹ خدا کے بنے بنائے تصور پر قانع تھا (دورِ حاضر میں بھی نصب العینوں کی تعمیر کی نفسیات پر بہت کم توجہ کی گئی ہے)، وہ یہی کہتا رہا کہ چونکہ اس میں لامحدودیت پائی جاتی ہے لہذا ایک محدود ہستی اس کو پیدا نہیں کر سکتی۔ لیکن یہ نتیجہ اسی حالت میں صحیح ہو سکتا ہے جب کہ نہ صرف اس کا معروض بلکہ خود یہ تصور بھی لامحدود ہو۔

تاہم ڈیکارٹ کے پاس ایک اور ثبوت بھی ہے یعنی وجودیاتی (Geological) پہلے تو وہ خدا کے تصور سے اس تصور کی علت کی طرف گیا تھا اب وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اگر ہم صاف اور بین طور پر ایک لامحدود اور کامل ہستی کا تصور کرتے ہیں تو ہمارے لئے ایسی ہستی کے حقیقی وجود کا فرض کرنا بھی لازمی ہے کیونکہ اس کے حقیقی وجود کا انکار اس کے کمال کا انکار ہے جس سے داخلی تناقض واقع ہوتا ہے۔ اس استدلال کے خلاف جو 'تامل پنجم' میں پایا جاتا ہے، گیسنڈی کا یہ اعتراض ہے کہ یقیناً کامل اور ناقص دونوں قسم کی اشیا کے لئے وجود شرط ہے لیکن فی نفسہ وجود کوئی کمال نہیں۔ ڈیکارٹ اس پر مصر رہا کہ ہم وجود کو بھی اور صفات کی طرح اشیا کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

اب ڈیکارٹ کے لئے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ خدا کا یہ تصور جسے وہ اپنی رائے میں مفصلۂ بالا دو دلائل سے ثابت کر چکا ہے، عام تصور سے مختلف ہے اکثر لوگ خدا کو ایک ارفع اور لامحدود ہستی تصور نہیں کرتے جو تمام اشیا کی واحد خالق ہے خدا سے ان کو ایک محدود ہستی متصور ہوتی ہے جس کے سامنے لوگ سر جھکا سکیں۔ لہذا کوئی تعجب کی بات نہیں کہ بعض لوگ ایسے خدا کے منکر ہو لیتے ہیں۔ ڈیکارٹ کے

خدا کا بلند تر تصور یہ ہے کہ اسے جوہر مطلق سمجھا جائے۔ خدا کو جوہر کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو بذاتِ خود قائم رہ سکتی ہے اور اپنے وجود کے لئے کسی اور شے کی محتاج نہیں یہ صحیح ہے کہ ڈیکارٹ محدود ہستیوں مثلاً روح اور جسم کے لئے بھی جوہر کا لفظ استعمال کرتا ہے لیکن وہ ساتھ ہی سمجھا دیتا ہے کہ یہ لفظ محدود اور لامحدود ہستیوں کے لئے ایک ہی معنی میں استعمال نہیں ہو سکتا۔ چونکہ تمام محدود ہستیاں لامحدود ہستی کی محتاج ہیں اس لئے وہ صرف غیر اصلی جواہر کہلا سکتی ہیں۔ ڈیکارٹ جوہر کے خاص معنوں کو اپنے خطوط میں اچھی طرح واضح کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے "کوئی شخص خدا کے وجود کا ثبوت نہیں دے سکتا بغیر اس کے کہ اس کو کامل تصور کرے لیکن وہ کامل نہیں ہو سکتا اگر کائنات میں کوئی بات بھی ایسی ہو جو اس سے سرزد نہ ہوئی ہو" فلسفۂ فطرت بھی ہمیں یہی تعلیم دیتا ہے کہ نفس انسانی میں کوئی ناچیز سے ناچیز خیال بھی پیدا نہیں ہو سکتا جس کا ایسا ہونا خدا کی مرضی کے مطابق اور ازل سے اس کے ارادے میں نہ ہو۔ ڈیکارٹ کے نظریۂ ذرات کو رد کر لینے کی ایک وجہ یہ بھی تھی۔ جوہر لا یتجزّٰے کے متعلق دعویٰ ہے کہ وہ بذات خود قائم رہ سکتا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ صرف ایک واحد ہستی اکبر و ارفع دوسروں سے آزاد و بے نیاز ہو سکتی ہے۔ ڈیکارٹ کا بیان اپنی تصانیف میں بہت مبہم ہے کیونکہ جوہر کی ٹھیٹھ تعریف کے پہلو بہ پہلو وہ اس کے وسیع اور عام پسند معنوں کو بھی لے آتا ہے روزمرہ کے ڈھیلے ڈھالے استعمال کے مطابق جوہر بالکل شے یا ہستی کا مرادف ہے۔ جوہر وہ ہے جو کچھ اعراض رکھتا ہو حامل اعراض ہونیکے معنوں میں ایک محدود ہستی بھی جوہر ہو سکتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ان الفاظ کے دو معنوں میں جب تک بین تمیز قائم نہ کی جائے بہت سا خلط مبحث پیدا ہو لنے کا اندیشہ ہے۔ لیکن ڈیکاٹ روح اور بدن کو مطلقاً آزاد ہستیاں ہونے کی حیثیت سے بھی جوہر کہتا ہے جس طرح وہ جوہر کے مقید تصور کا محدود ہستیوں پر بھی اطلاق کرتا ہے اسی طرح وہ اسکے غیر مقید تصور کا غیر محدود ہستی پر بھی اطلاق کرتا ہے۔ کیونکہ اس تصور کے تعمن میں تمام ممکن حقیقت اور کمال بالفاظ دیگر تمام ممکن اعراض پائے

جانتے ہیں اس لئے جب ہابس اور گیسنڈی نے اس کے خلاف یہ اعتراض کیا کہ ہمارے پاس جوہر کا، جو حامل اعراض ہو کوئی ایجابی تصور نہیں کیونکہ ہم محض اعراض یا صفات یا باصطلاح حاضرہ، مظاہر سے واقف ہیں، تو یہ ایک نہایت نکتہ رسانہ تنقید تھی۔ ڈیکارٹ نے یہ تسلیم کیا کہ ہم براہ راست جوہر کا ادراک نہیں کرتے بلکہ اسے اعراض سے مستنتج کرتے ہیں لیکن وہ کہتا ہے کہ ہم اسے فکر میں لا سکتے ہیں گو اس کی کوئی تصویر اپنے ذہنوں میں قائم نہیں کر سکتے۔ یہاں پر ایک اور مسئلہ پیدا ہو گیا جس نے بعد از ال فلسفے میں بڑی اہمیت اختیار کی۔

اصولِ تعلیل کے ذریعے سے ڈیکارٹ نے خدا کی ہستی کو مسلم قرار دیا تھا لیکن بظاہر یہ اصول خدا کے تصور سے بھی پرے لے جا سکتا ہے کیونکہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا خود خدا کی کوئی علت نہیں ڈیکارٹ نے اس مشکل سے بچنے کی اس طرح کوشش کی کہ ہستیوں کی دو قسمیں قرار دیں ایک وہ جس کی علت اس سے خارج ہے اور دوسری وہ جس کی علت خود اس کے اندر ہے۔ خدا کا اپنے آپ سے وہی تعلق ہے جو علت کا معلول سے ہوتا ہے یعنی وہ خود ساختہ یا آپ اپنی علت ہے لامحدود ہستی ہونے کی حیثیت سے خدا کے اندر غیر متناہی قوت ہے اس لئے اس کو اپنی حیات و قیام کے لئے کسی اور شے کی ضرورت نہیں۔ اس طرح سے جوہر اور علت کے تصورات میں بہت قریبی ربط پیدا ہو گیا انٹوان ارنولڈ Antoine Arnauld مشہور جنینسٹ Jansenist عالم دینیات نے جو بعد میں ڈیکارٹ کا زبردست مقلد ہو گیا، یہ اعتراض کیا کہ اصطلاح معلل بنفسہ Self caused متناقض ہے اور کسی حالت میں بھی خدا پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا وہ کہتا ہے کہ کوئی شخص ایسی شے نہیں دے سکتا جو اس کے قبضے میں نہ ہو اور اگر کوئی اپنے آپ کو پیدا کر سکتا ہے تو وہ لازماً پہلے سے موجود ہو گا۔ اور اگر خدا علت ہے تو وہ لازماً معلول بھی ہو گا کیونکہ وقت کے لحاظ سے علت معلول سے مقدم ہے لیکن خدا کے ہاں ماضی اور مستقبل یا امکان اور حقیقت میں کوئی فرق نہیں ڈیکارٹ

نے اس کا یہ جواب دیا کہ اگر ہم اصول تعلیل سے خدا کے وجود کو ثابت کرتے ہیں تو ہمیں لازماً اس اصول کو خود خدا پر بھی لگانا چاہیئے اور یہ تبھی ہو سکتا ہے جب ہم اس کو خود اپنی علت قرار دیں۔ لیکن وہ اس پر یہ اضافہ کر دیتا ہے کہ لفظ علت خدا کی نسبت محض تمثیلاً استعمال ہو سکتا ہے اور یہ علم انسانی کے نقص کی وجہ سے ہے۔ اگرچہ ہم خدا کو علت کہہ سکتے ہیں لیکن ہمیں یہ ہرگز نہیں چاہیئے کہ اسے اپنا معلول کہیں ورنہ خدا کا ایک جزو اس کے دوسرے جزو سے ادنیٰ ہو جائیگا علاوہ ازیں اضافت زمانی خدا کی نسبت کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ محض انسان کے طریق علم کی پیداوار ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس طرح کے دینیاتی اطلاق میں تصور علت میں سے شاید ہی کچھ باقی رہتا ہو ڈیکارٹ کے فلسفہ مذہب نے لازماً اس ضرورت کو پیدا کیا کہ دینیات پر اطلاق کرنے میں اپنے اساسی تصورات کے مفہوم اور ان کے جواز کا امتحان کیا جائے ؛

یہ خیال کہ نسبت وقتی خدا کی نسبت جائز نہیں اس حالت میں خاص طور پر قابل توجہ معلوم ہوتا ہے جہاں ڈیکارٹ یہ تعلیم دیتا ہے کہ حقائق سرمدیہ مثلاً ایک شئے کا ایک ہی وقت میں ہونا اور نہ ہونا ناممکن ہے یا مثلث کے تینوں زاویے ملکر دو قائموں کے برابر ہوتے ہیں، خدا کی مرضی مطلق پر منحصر ہیں۔ خدا کی عقل اور اس کا ارادہ الگ الگ نہیں اس لئے ایسا نہیں کیا کہ پہلے حقائق سرمدیہ کا تصور کیا اور اس کے بعد انھیں قائم کیا اس کا ارادہ ایسا ہی سرمدی اور بے تغیر ہے جیسے اس کی ہستی۔ یہاں پر بھی خدا کے متعلق ڈیکارٹ کے خیالات اور عام تصورات میں فرق عظیم معلوم ہوتا ہے۔ کوئی نفسیاتی صفت ایسی نہیں جو خدا پر عائد ہو سکتی ہو لیکن ڈیکارٹ اس نتیجے تک نہیں پہنچا اگر اس کے تمام نظریات کو قبول بھی کرلیں تو بھی کچھ مشکلات باقی رہتی ہیں۔ ہمارے شک سے ہمارا نقص ظاہر ہوتا ہے اور اس احساسِ نقص کے لئے کمال کا تصور مقدم ہے اس لئے خود ہمارا نقص خدا کے تصور کی طرف رہنمائی کرتا ہے لیکن اس بلندی پر پہنچنے کے باوجود ہمارا

نقص تو باقی رہتا ہے لیکن جس وجود سے تمام ہستیاں قائم ہیں جب وہ بالکل کامل ہے تو نقص کہاں سے وجود میں آیا۔ ڈیکارٹ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ نقص ہستی محدود کا ایک لازمی خاصہ ہے اور تمام مخلوق اشیا محدود ہیں۔ علاوہ ازیں تمام نقص ایک قسم کی نفی سے پیدا ہوتا ہے اور دنیا کی بہترین صورت نفی ہی سے ظہور میں آتی ہے کیونکہ نفی سے کائنات کی کثرت میں اضافہ ہوتا ہے۔ گو آنکھ جسم کا بہترین حصہ ہے لیکن جسم کے دوسرے حصوں کو کوئی شکایت نہیں ہونی چاہیئے کیونکہ جسم سراپا چشم نہیں ہوسکتا۔ ڈیکارٹ نے یہاں اس انداز کی تائید انتظام الٰہی Theodicy کی طرف اشارہ کیا ہے جسے لائبنٹز نے بعد ازاں بالتفصیل بیان کیا ؎

(د) فلسفۂ فطرت

اس معیار صداقت سے جو ڈیکارٹ نے دریافت کیا اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ہمارے احساسات ہمارے شعور کے علاوہ کسی اور چیز کی پیداوار ہیں لیکن یہ لازمی نہیں کہ وہ شے بعینہ ویسی ہو جیسی کہ وہ ہمارے حواس کو معلوم ہوتی ہے ادراک حسیہ کی سب سے بڑی اہمیت عملی ہے اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کیا چیز ہمارے لیئے مفید ہے اور کیا مضر ہے۔ اور اگر ہم ادراک حسیہ کا یہ مقصد بھی قرار دیں کہ اس سے ہمیں علم اشیا حاصل ہو تو یہ لازمی نہیں کہ ہمارے احساسات اشیا کے مماثل ہوں، اگر ان کی مطابقت، لفظ اور فکر کی باہمی مطابقت کی طرح ہے تو عملی اغراض کے لئے کافی ہے اگر ہم ادراکِ حسیہ کے انداز وقوع پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ تمام ارتسامات حسیہ لمسات ہیں اور ہم صرف اشیا کی سطح کو مس کرتے ہیں اگر ہم یہ سوچنا چاہیں کہ اشیا جس طرح ہم پر اثر کرتی ہیں اس کے علاوہ ان کی ذات کما ہی کیا ہے تو صرف تین صفات ایسی ہیں جو ہمارے تخیل اشیا کا جزو لاینفک ہیں امتداد، تقسیم پذیری اور قابلیت حرکت۔ مادہ کے متعلق یہ بسیط ترین اور

اور واضح ترین تصورات ہیں اور اگر ہم ان خالص ہندسی صفات پر قائم رہیں تو عالم مادی کے تمام واقعات سادہ اور صاف طریقے سے سمجھ میں آسکتے ہیں مظہر حرکت سے تمام دیگر مظاہر کی توجیہ ہو سکتی ہے بر خلاف اس کے اگر ہم صُور یا صفات کو مادے کی طرف منسوب کریں تو ہم کسی مظہر کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ صفات کا تعلق ہمارے شعور سے ہے عالم طبیعی میں ہمارے جسم کے اندر یا اس کے باہر فقط حرکات واقع ہوتی ہیں۔ سائنس کے لئے لازمی ہے کہ وہ تمام عالم مادی کو اسی طرح سمجھے جس طرح وہ ادراک حسیہ کے بغیر ہوگا۔ سادگی کا اصول جس نے جدید نظام کائنات کی کشمکش میں اس قدر حصہ لیا، مادے کی تمام صفتوں کو صرف دو میں تحویل کرنے میں استعمال کیا گیا یعنی امتداد اور حرکت۔ اس تحویل واختصار کا یہ نتیجہ ہوا کہ صفات کو عالم نفسی میں ڈال دیا گیا۔ ڈیکارٹ کا گیلیلیو کے Saggiatone سے واقف ہونا قرین قیاس نہیں اس لئے یہی سمجھنا چاہئے کہ وہ مادی حوادث کی خارجی اور لازمی توجیہ کے شرائط پر غور کرتا ہوا آزادانہ طور پر صفات حسیہ کی نفسیت کے اصول تک پہنچ گیا۔ ڈیکارٹ کی ۲۰-۱۶۱۹ کی ثبت کردہ یادداشتوں سے یہ صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت تک وہ فطرت کی میکانکی توجیہ کا قائل نہیں تھا اس لئے اس نظریہ کو ۱۶۲۰ سے لیکر ۱۶۲۹ تک کے زمانے میں اختیار کیا ہوگا۔ کیپلر کے علاوہ وہ غالباً نوجوان فرانسیسی محققین کے اس گروہ سے متاثر ہوا جو نظریۂ ذرات کے قائل تھے اور سباسٹین باسو Sebastian Basso کا، جو جدید زمانے میں نظریۂ ذرات کا حقیقی مبلغ ہوا ہے، ان پر بہت گہرا اثر تھا۔ ڈیکارٹ خود اپنے پیشرؤں میں باسو کا نام لیتا ہے انھیں نوجوانوں میں سے دو شخصوں نے پیرس میں وہ مناظرہ قائم کرنا چاہا تھا جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے جس کی وجہ سے نئے خیالات کے خلاف ترہیبانہ فرمان شائع ہوا۔ چونکہ باسو، برونو کی تصانیف سے متاثر معلوم ہوتا ہے اس لئے ہمیں یہاں ڈیکارٹ اور نشاۃ جدیدہ کے فلسفے میں ایک تاریخی ربط ملتا ہے بعد میں ہم دیکھینگے کہ ہاروے کے دوران خون کے انکشاف نے بھی

ڈیکارٹ کے انداز فکر پر بہت اثر گیا ہ

تمام مادی مظاہر کو مادے کی تین اساسی صفات، امتداد تقسیم پذیری اور حرکت پذیری کے ذریعے سے سمجھنے کی کوشش میں ڈیکارٹ استخراجی طریقہ استعمال کرتا ہے یعنی علت سے معلول کی طرف جاتا ہے۔ وہ پوری طرح جانتا ہے کہ اس طریقے سے ہم محض ایک مفروضے تک پہنچ سکتے ہیں کیونکہ یہ ہمیشہ ممکن ہے کہ منظہر زیر بحث دیگر علتوں سے پیدا ہوا ہو یہ لازمی ہے کہ استخبار اور تجربے سے اس کی تصدیق اور تائید کی جائے ڈیکارٹ کہتا ہے کہ ضروری استخبارات اتنی تعداد میں کرلے پڑینگے اور ان پر اتنے مصارف ہونگے جو اس کی طاقت سے باہر ہیں اور ان کے لئے بہت سے لوگوں کے مل کر کام کرنے کی ضرورت ہے۔ گیلیلیو کے برعکس ڈیکارٹ بھی اصول واستخراجات عامہ کا شائق ہے۔ وہ استخراج کو حقیقی حکیمانہ طریقہ سمجھتا ہے اور اس میں گیلیلیو کی وہ قابلیت نہیں کہ جزئی باتوں کے امتحان سے بڑے بڑے دوررس مسائل پر روشنی ڈال سکے اگرچہ وہ خود اپنے نظریۂ اسلوب میں اس وجدان کو جو جزئیات کے ادراک پر منحصر ہے فکر کا نقطۂ آغاز قرار دیتا ہے۔ اس کا کام گیلیلیو سے مختلف تھا۔ اس کا مخصوص فرض یہ تھا کہ صاف طور پر بتادے کہ اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ پراسرار قوتوں یا فوق الفطرت مداخلت سے فطرت کی توجیہ کی جائے اس کے نزدیک تمام فطری سائنس کا نصب العین یہ تھا کہ مظاہر کا ان کی علتوں سے اسی طرح جبر صحیح کے ساتھ استخراج کیا جائے جس طرح ریاضی میں ایک نتیجہ اپنے مقدمات سے بالتبع لازم آتا ہے ڈیکارٹ جس اصول سادگی سے استمداد کرتا ہے، وہ اصولِ وضاحت کے مرادف ہے۔ ان اصولوں کو صحیح سمجھنا اس کی غلطی نہیں تھی لیکن وہ اصولِ عامہ کے استخراجی اطلاق اور اُن کی بناپر قائم کردہ مفسر وضاحت کو ضرورت اور حقیقت سے زیادہ اہم سمجھتا تھا اسی لئے اس کے فلسفۂ فطرت میں ایک ادعائی رنگ پیدا ہوگیا اور اس کے پیرووں کے ہاتھوں میں اسے اور بھی ترقی ہوئی۔ اکثر حالتوں میں بس اتنا ہی فرق پڑا

کہ صفات و صُورِ جوہریہ کی مدرسیت کی جگہ ایک طرح کی میکانیکی مدرسیت پیدا ہو گئی ہے۔
مادے کی صفاتِ اساسیہ سے یہ لازم آتا ہے کہ جزوِ لایتجزیٰ کوئی شے نہیں کیونکہ تقسیم پذیری کی کوئی حد فہم میں نہیں آسکتی اسی طرح خلا بھی محال ہے کیونکہ خالی مکان میں امتداد ضرور ہوگا اور امتداد کے لئے وجود ممتد یعنی مادہ لازمی ہے۔ مادی دنیا بھی لامحدود ہے کیونکہ امتداد کے حدود قائم کرنا ناممکن ہے اور جہاں امتداد ہے وہاں مادہ بھی ہے مزید براں اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ مادے کے تغیرات کی توجیہ حرکت کے قوانین سے ہونی چاہیے۔ جو اسی وجہ سے اعلیٰ ترین فطری قوانین ہیں ڈیکارٹ نے استخراج سے بھی ان قوانین تک پہونچنے کی کوشش کی اس استخراج۔ کے مقدمات اس نے خدا کے تصور سے حاصل کئے جسکی اسکے فلسفۂ فطرت میں بھی اسی طرح کی اہمیت ہے جس طرح کہ اس کے نظریۂ علم میں ہے۔ خدا کی تغیر ناپذیری ہے جو اس کے کمال کا ایک جزو ہے ڈیکارٹ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جتنی مقدارِ حرکت خدا نے بوقت تکوین پیدا کی تھی وہ مقدار اپنی تبدیلیوں کے باوجود محفوظ اور برقرار رہتی ہے (یہ تحفظ اور تبدیلی صورت ڈیکارٹ کے نزدیک ایک مسلسل تکوین ہے)۔ کائنات کے مختلف حصوں میں حرکت کی تقسیم میں تبدیلی ہوسکتی ہے لیکن کوئی حرکت ضائع نہیں ہوتی اور نہ عدم سے وجود میں آتی ہے۔ قانون استقلال حرکت کی دینیاتی اساس قائم کرنے سے ڈیکارٹ نے بغیر ارادی طور پر اس امر کا اقبال کیا ہے کہ مادے کے اساسی خواص جو اس کے فلسفۂ فطر کے نقطۂ آغاز ہیں کچھ بہت ہی سادہ اور مجرد سے ہیں۔ کیونکہ حقیقت میں جو چیز قائم اور مستقل ہے، وہ کائنات میں دائم عمل کرنے والی قوت الٰہی ہے۔ استقلالِ حرکت اس قوت کے ثبات سے مشتق ہے۔ اگر ڈیکارٹ پر یہ اچھی طرح واضح ہو جاتا تو وہ مذکورۂ صدر اصول سے زیادہ صحیح اور وسیع اصول دریافت کر لیتا کیونکہ جو چیز حقیقت میں مستقل ہے وہ حرکت نہیں بلکہ قوت ہے حرکت سے سکون یا سکون سے حرکت کی طرف عبور، ڈیکارٹ کو اپنے اصول کی وجہ سے مشکلات میں مبتلا کر دیتا ہے لیکن اس ناقص شکل میں

بھی تحفظِ قوت کے جدید اصول کا پیش رو ہونے کی حیثیت سے اس کا اصول موجب دلچسپی ہے خدا کی تغیر ناپذیری سے ڈیکارٹ حرکت کے مخصوص قوانین بھی اخذ کرتا ہے جن میں سے سب سے زیادہ اہم قانونِ جمود ہے جو سب سے پہلے ڈیکارٹ نے دانستہ اور باقاعدہ قائم کیا۔ ڈیکارٹ کا خیال ہے کہ اگر کوئی شے واحد اور ناقابل تقسیم ہو کر بغیر کسی خارجی علت کے اپنی حالت کو بدل سکے تو یہ امر، خدا کے ناقابل تغیر ہونے کے منافی ہوگا۔ کسی ایسی شے کا بذاتِ خود حرکت سے سکون یا سکون سے حرکت میں آنا بھی ناممکن ہے۔ ڈیکارٹ کو غالباً کیپلر کے اثر سے، جو اسے آدھا قائم کرچکا تھا قانون جمود تک پہنچا لیکن اس کا یہ انکشاف گیلیلیو کے اثر سے آزاد ہے کیونکہ گیلیلیو مکالمات کے شائع ہونے سے پیشتر ڈیکارٹ اسے اپنی تصنیف (Monde) کائنات میں پیش کرچکا تھا۔ لیکن ڈیکارٹ قانونِ جمود کے بیان میں ایک ممکنہ مستثنیٰ حالت کو محفوظ بھی رکھتا ہے کیونکہ وہ اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کرتا کہ ارواح یا ملائکہ مادے پر اثر کرسکتے ہیں یا نہیں۔ اپنی روحی نفسیات کی خاطر جس کا ہم آگے چل کر ذکر کرینگے اسے اس استثنا کی ضرورت پڑی ہے۔

ڈیکارٹ کے مادے کے تصور میں سادگی اور وضاحت پائی جاتی ہے اور وجہ یہ ہے کہ اس نے سادگی ہی کے اصول پر یہ تصور قائم کیا تھا یہ اُسی میلان کا قدرتی نتیجہ ہے جو کیپلر اور گیلیلیو میں بھی پایا جاتا ہے کہ تمام صفات کو کمیتی نسبتوں میں تحویل کردیا جائے تاکہ فطرت کا بالکل صحیح اور ریاضیاتی علم ممکن ہوسکے لیکن جس طرح ڈیکارٹ میں یہ میلان ہے کہ وہ اپنے استخراجی نتائج کی مفروضی کیفیت کو نظر انداز کرتا ہے اسی طرح وہ اپنی تجرید اور سادگی کے اصول سے قائم کردہ تعریفات کو بھی جامع اور مانع سمجھتا ہے وہ اسے ممکن سمجھتا ہے کہ مادے کے تعینات، امتداد، تقسیم پذیری اور حرکت پذیری کے ذریعے سے مادے کی ماہیت کا کامل علم حاصل ہوسکتا ہے اگرچہ وہ اس کی صداقت کی کوئی ضمانت پیش نہیں کرسکتا۔ جب وہ مادے کو جوہر ممتد کہتا ہے تو اسے یہ خیال نہیں آتا کہ اس نے محض ایک تجرید کو ایک وجود میں

تبدیل کر دیا ہے جو قائم بالذات ہے نہ ہی اس لئے کبھی یہ بتایا کہ صفات ہندسیہ کو اشیا کی مطلق صفات سمجھنا کس طرح جائز اور صحیح ہے اور نہ ہی یہ لازم آتا ہے کہ یہ صفات علم فطرت کے لئے اہم ترین ہیں۔ امتداد تقسیم پذیری اور حرکت پذیری کی حقیقت شاید اتنی ہی ہو کہ اشیا ہم کو اس انداز سے متاثر کرتی ہیں اور ان کی بعینہ وہی کیفیت ہو جو رنگ ذائقہ اور بو وغیرہ کی ہے، اور ان میں سے کوئی صفت اشیا کی ذات سے مشابہت نہ رکھتی ہو علاوہ ازیں جیسے اوپر ذکر ہو چکا ہے، ایک اور تعیّن بھی ہے جو ان تین صفتوں سے زیادہ اساسی ہے جن کے آگے ڈیکارٹ نہیں بڑھ سکا، یعنی قوت ؛

جو سوالات یہاں پیدا ہوتے ہیں ان پر بحث کرنا بعد کی تحقیقات کا کام تھا اس زمانے کو مدنظر رکھتے ہوئے ڈیکارٹ کے فلسفۂ فطرت میں باوجود یک طرفہ ہونے کے، وضاحت کے لحاظ سے بڑی ترقی پائی جاتی ہے اب ہم اس کے اصول عامہ کے نہایت اہم اطلاقات پر مختصراً غور کرینگے اور اپنے بیان کو اساسی تصورات تک محدود رکھینگے اس کی بعض جزئی توجیہات بے بنیاد اور ناموزوں ہوتی ہیں مفروضات کو اکھٹے کرتے جانا اس کی بڑی کمزوری تھی اور اس کا بڑا کمال یہ تھا کہ عام اصول اور نقاط نظر تک پہنچنے میں اس کو بڑی دسترس اور بصیرت حاصل تھی ؛

اگر مادی فطرت میں ہر شے کی توجیہ لازماً صرف امتداد تقسیم پذیری اور حرکت پذیری سے ہو سکتی ہے تو ظاہر ہے کہ علل غائیہ بالکل بیکار ہیں لیکن ڈیکارٹ فطرت کی توجیہ غائی کو علیاتی وجوہ کی بجائے دینیاتی بنا پر رد کرتا ہے چونکہ خدا ایک لامحدود ہستی ہے اس لئے لازماً اس کے اکثر افعال ہماری عقل سے بالاتر ہونگے اس کے مقاصد کو دریافت کرنے کی کوشش ایک احمقانہ دعویٰ اور گستاخی ہوگی۔ اس لامحدود کائنات میں بے انتہا ایسی چیزیں ہیں جن کا ہم پر مطلقاً کوئی اثر نہیں ہوتا۔ جب کیفیت یہ ہے تو یہ دعویٰ بے معنی ہے کہ یہ سب کچھ ہمارے لئے پیدا کیا گیا ہے تمام حادثات کا صرف ایک ہی قابل فہم مقصد ہو سکتا ہے اور وہ خود خدا کی ذات ہے۔ چونکہ ہم

کائنات اور خدا کی فطرت پر حدود نہیں لگا سکتے اس لئے ڈیکارٹ نظریۂ غایت کو رد کر دیتا ہے۔

اگر ہم فطرت کو بالتفصیل سمجھنا چاہیں تو ڈیکارٹ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ ہم نہایت سادہ اور سہل مظاہر سے شروع کریں جو ہمیشہ ہمارے پیش نظر ہوتے ہیں اور ان کے ذریعے سے ماضی کے واقعات اور پوشیدہ مظاہر کی توجیہ کریں، اس طرح سے ڈیکارٹ کے ہاتھوں میں سادگی کا اصول واقعیت کے اصول میں تبدیل ہو جاتا ہے جس کا تقاضا ہے کہ بعید اور مجہول کی قریب اور معلوم سے توجیہ کی جائے سب سے پہلے اساسی تصورات کے طور پر ہمیں مشینوں کی تعمیر اور ان کے عمل کو دیکھنا چاہئے کیوں انسے واضح ترین تصورات حاصل ہوتے ہیں، اسی لئے وہ کائنات کو مشین سمجھ کر بیان کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اگر مادے کے اجزا کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ وہ شروع سے قائم مرکزوں کے گرد گھومتے رہے ہیں کیونکہ مادہ اور حرکت کی ابتدا ایک ہی وقت میں ہوئی، تو کائنات کی موجودہ حالت کی توجیہ ہو سکتی ہے چھوٹے اجزا جو بڑے حصوں کے گھومتے ہوئے ان کی باہمی رگڑ سے بنتے ہیں لازمی طور پر ان مرکزوں میں اکٹھے ہو گئے اس طرح سے مختلف بڑے اور چھوٹے اجرام فلکیہ وجود میں آگئے ہیں ان میں سے بعض اجرام رفتہ رفتہ اپنی آزادی کھو بیٹھے، اور بڑے اجرام فلکیہ کے گرد جو بھنور رہے اس میں پکڑے گئے۔ ہماری زمین کا یہی حال ہوا ہے۔ ڈیکارٹ کا خیال تھا کہ اپنے نظریے کے مطابق وہ زمین کو ساکن قرار دے سکتا ہے کیونکہ اس واسطے کے اندر جس میں وہ سورج کے گرد گھومتی ہے، وہ اپنا مقام نہیں بدلتی اور ہو سکتا ہے کہ کائنات کے ان حصوں کے علاوہ جو ہمیں نظر آتے ہیں ایسے ثوابت بھی ہوں جن کی نسبت سے زمین ساکن رہتی ہے اضافیت کے ان دور از کار اطلاقات سے ڈیکارٹ نے کوپرنیکی الحاد کے الزام سے بچنے کی سعی لا حاصل کی۔ وزن کی اس نے یہ توجیہ کی ہے کہ فضا کے اندر اجزا پر گردابوں کا دباؤ پڑتا ہے۔ جس کی وجہ سے وہ اجرام فلکیہ پر دباؤ ڈالتے یا کم سے کم اس کے قریب میں رہتے ہیں۔

متاخرین میں سے ڈیکارٹ نے سب سے پہلے کائنات کے ارتقا کا میکانکی نظریہ پیش کرنے کی کوشش کی۔ یہ صحیح ہے کہ اس بات کو مان کر کہ دنیا کامل و مکمل پیدا کی گئی تھی، اور یہ کہہ کر کہ وہ محض اس امکان کو ثابت کرنا چاہتا ہے کہ دنیا اس سے کم کامل ابتدائی حالت سے فطری قوانین کے ذریعے سے ترقی کر کے موجودہ حالت تک پہنچ سکتی ہے، ان کے دینیات کے سامنے اظہار ادب کیا۔ اگر کوئی اس سے یہ پوچھے کہ اس ابتدائی حالت کو کیسا تصور کرنا چاہیئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو جس طرح چاہیں تصور کر سکتے ہیں کیونکہ فطری قوانین کے ذریعے مادہ اپنی تمام ممکنہ حالتوں میں سے گزرتا ہے اور ناقص حالتوں کی کم و بیش تعداد سے گزر کر وہ لازماً موجودہ کیفیت تک پہنچ جاتا۔ یہ توجیہ جو ارتقا کے تمام میکانکی نظریوں کا پیش نامہ ہے نہایت مفید اور دلچسپ ہے کیونکہ اس میں ڈیکارٹ نے تکوین کے عمل کو بالتفصیل بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

جس طرح وہ کائنات کی وحدت اور اس کے ارتقا کو فطرت کے قوانین عامہ کے مطابق سمجھنا چاہتا ہے اسی طرح وہ عضوی زندگی کی بھی خالص میکانکی قوانین سے توجیہ کرتا ہے نہ صرف فلکیات بلکہ اس کی رائے میں، عضویات بھی خالص میکانکی سائنس ہونی چاہیئے۔ جس طرح اپنے کونیاتی مفروضات میں اس نے دینیات کو پس پشت ڈال دیا تھا اسی طرح اپنی عضوی میکانیات میں وہ نفسیات کو نظر انداز کر دیتا ہے اور انسانی جسم کو تصور کرتا ہے کہ وہ مادی اجزا سے بنا ہوا ہے اور اس کی تمام فعلیت حرارت و حرکت کے قوانین سے مطابق ہوتی ہے جس میں کسی روح کی مداخلت کی ضرورت نہیں (نہ روح نباتی نہ روح حسی نہ روح عقلی) اس تصور کی، جو ڈیکارٹ کے فلسفۂ فطرت کے اصول عامہ کا ایک نتیجہ ہے (کیونکہ عضویہ بھی مادی وجود ہونے کے لحاظ سے فطرت کے قوانین عامہ کے تحت میں ہے) اس کے نزدیک ولیم ہاروے کے انکشاف دوران خون سے تجربی تائید ہوتی ہے۔ ہاروے جدید نیچرل سائنس کے بانیوں کی صف اول میں ہے۔ عضویات میں اس کا وہی مقام

ہے جو طبیعیات میں گیلیلیو کا۔ ہاروے نے یہ ثابت کیا کہ خون کی حرکت نہ اس کی اپنی قوت سے ہے اور نہ روح کی قوت سے، بلکہ دل کے سمٹنے سے پیدا ہوتی ہے جس سے خون جسم میں ڈھکیلا جاتا ہے، اس انکشاف سے عضویات میں تمام پراسرار قوتوں کا خاتمہ ہوگیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ حرکت کے قوانین عامہ عضویہ کے اندر بھی اسی طرح حکمراں ہیں جس طرح اس کے باہر ڈیکارٹ ان رہنمایانِ افکار میں سے ہے جنھوں نے سب سے پہلے ہاروے کی تعلیم کو قبول کیا اور اپنی کتاب مقالہ فی الاسلوب، میں اس کو بیان کیا۔ اس سے اس جدید نظریے کو بہت مدد ملی کیونکہ عضوی زندگی کے قدیم تصور کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس کو شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ڈیکارٹ نے اپنی بہت سی تصنیفوں میں بیان کیا ہے (خاصکر اپنی تصنیف Traite de l'homme میں) کہ کس طرح جسم انسانی ایک مشین کی طرح متصور ہو سکتا ہے اس میں بھی اس کا عام اندازِ فکر مُمِدّ وضاحت تھا گو اس کی جزئی توجیہات کچھ بہت مفید نہیں تھیں نیلز سٹینسن Niels Steensen نے جو زمانہ مابعد میں ایک بہت بڑا التشریحی گذرا ہے، یہ تسلیم کیا کہ ڈیکارٹ کے جاری کردہ طریقے سے مختلف اعضا کی غرض کے متعلق قدیم تعلیمات کا ناکافی ہونا واضح ہوگیا اور حل طلب مسائل صاف طور پر نظر کے سامنے آگئے ہاروے نے میکانکی نظریے کا اطلاق دورانِ خون پر کیا تھا ڈیکارٹ نے اس کو اعصاب کی عضویات پر اسے عائد کیا اپنے زمانے کی عضویات کی، موافقت میں وہ اس کا قائل تھا کہ روح حیوانی کی لہریں دوڑتی ہیں جو دل میں گرم ہونے کے بعد خون کے لطیف اجزا سے پیدا ہوتی ہیں اور دماغ کی طرف صعود کرکے اس کے خانوں کو پُر کرتی ہیں خون کا باقی حصہ رگوں میں گردش کرتا رہتا ہے پھر یہ لہریں دماغ سے اعصاب کے ذریعے عضلات میں آتی ہیں۔ یہ لہریں ایسے احساسات سے بھی حرکت میں آتی ہیں جن کا ہمیں شعور نہیں ہوتا۔ گرنے کے وقت ہاتھوں کا خود بخود آگے بڑھ جانا یا چلنے کا خیال کئے بغیر چلتے رہنا اور دیگر اس قسم کی غیر ارادی حرکات، اس کی مثال ہیں اس قسم کی غیر ارادی حرکات بالکل میکانکی، بلکہ ہمارے ارادے کے خلاف بھی ہو سکتی ہیں۔ ڈیکارٹ کے الفاظ یہ ہیں کہ روحِ حیوانی میں ردعمل واقع ہوتا

ہے اور جسے اب ہم فعل اضطراری کہتے ہیں اس کی بہت صاف اور واضح توجیہ ڈیکارٹ کے بیان میں ملتی ہے۔

ہمیں یہ فرض کرنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے کہ حیوانات کے تمام وظائف اور اعمال مطلقاً اس میکانکی اور غیر ارادی طریقے پر واقع ہوتے ہیں حیوانات کے اندر روح کو فرض کرنے کی قطعاً کوئی وجہ نہیں۔ بھیڑ کا بچہ بھیڑیے کو دیکھ کر اس لئے بھاگ اٹھتا ہے کہ بھیڑیے کے جسم سے روشنی کی کرنیں اس کی آنکھ پر پڑتی ہیں اور روح حیوانی کی دمنعکس ہوجوں سے اس کے عضلات حرکت میں آتے ہیں ابابیلوں کا موسم بہار میں نمودار ہونا ایسا ہی ہے جیسا گھڑی کا معین اوقات پر گھنٹہ بجانا۔ مزید برآں ہم یہ جانتے ہیں کہ جانور اپنے آپ کو نئے اور پیچیدہ حالات کے مطابق کرنے میں ایسے ہی عاجز ہیں جیسے کہ کوئی مشین۔ جانوروں کو محض مشین قرار دینے کی ڈیکارٹ کو اس لئے ضرورت پڑی کہ اگر ان میں روح کو تسلیم کیا جائے تو اس کے اصول کے مطابق ان کی بقا کا بھی قائل ہونا پڑیگا کیا سیپ کا کیڑا اور کھٹمل بھی غیر فانی ہو سکتے ہیں؟

انسانوں کی کیفیت مختلف ہے۔ ہر انسان کو اپنے اندر ایک شعور کا احساس ہے جس کی وجہ سے ایک روح کا فرض کرنا لازمی ہے جو سوچنے والا جوہر ہے اور مادی جوہر سے اس کا عمل اور ردعمل ہوتا ہے، وہ روح حیوانی کی ہدایت اور اس کے عمل میں مداخلت کرسکتا ہے ڈیکارٹ کے نزدیک روح کا براہ راست دماغ کے صرف ایک حصے سے تعلق ہے جسے غدود... کہتے ہیں۔ Pineal gland ڈیکارٹ کی توجہ اس غدود کی طرف اس لئے منعطف ہوئی کہ دماغ کے اکثر حصے جوڑا جوڑا ہیں لیکن اس غدود کا کوئی جوڑا نہیں علاوہ ازیں اس کو یہ خیال ہوا کہ یہ دماغ کے قریباً وسط میں اس راستے کے اوپر واقع ہے جس کے ذریعے سے دماغ کی اگلی اور پچھلی جوفوں میں سے ارواح حیوانی ایک دوسری سے ربط پیدا کرتی ہیں ارواح حیوانی اس غدود سے ٹکراتی ہیں جس سے روح میں احساسات تاثرات اور ہیجانات پیدا ہوتے ہیں روح اسی کا اس طرح جواب دیتی ہے کہ اس غدود کو دھکا

دیتی ہے اور ارواح حیوانی کو خاص سمت میں ڈال دیتی ہے اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک تہیج کا عمل اور ردّ عمل مختلف سمتوں میں ہوتے ہیں اس وقت نتیجے کا مدار اس پر ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے قوی کونسا ہے۔ ضبطِ نفس کی کیفیت اس کی ایک مثال ہے ؛

ڈیکارٹ کو یہ فضیلت حاصل ہے کہ حرکت اضطراری کے بیان اور اس کی تحلیل سے اس نے غیر ارادی فعلیت پر بہت روشنی ڈالی۔ ڈیکارٹ کی نفسیات میں ایک اور خوبی یہ ہے کہ اس نے بتایا کہ روح کی فعلیت کا کا مدار دماغ پر ہے اور براہ راست اس کا صرف دماغ ہی سے تعلق ہے۔ گو اس کا تشریحی علم بہت ناقص تھا لیکن اس کا کمال ہے کہ اس نے روحی نفسیاتی کو بڑی دِقّت نظر سے بیان کیا اور اس کے نتائج بڑی خوبی سے اخذ کئے۔ اب ہم اس کی نفسیات پر ذرا تفصیل سے غور کرتے ہیں ؛

نفسیات

ڈیکارٹ صرف انسانوں ہی میں روح کا قائل ہے اور روح سے اس کی مراد ایک ایسا جوہر ہے جو جسم سے ممیز ہے اور تمام روحی صفات کا حامل ہے جس طرح جسم تمام مادی صفات کا حامل ہے چونکہ وہ فطرت کے میکانکی تصور کو عضوی زندگی پر بھی عائد کرتا ہے وہ اس کو فرض کرنے پر مجبور ہے کہ جسم میں کوئی ایسی حرکت نہیں ہوسکتی جو کسی پہلی حرکت کے تسلسل میں نہ ہو اور کوئی حرکت معدوم بھی نہیں ہوسکتی جب تک کہ وہ دوسری حرکت میں جاری نہ ہوجائے یعنی جسم کے اندر حرکت کا قانون وہی ہے جو باقی مادی فطرت میں ہے۔ استقلال حرکت کا قانون اس کے فلسفۂ فطرت کا ایک بڑا رکن ہے لیکن اس کے نظریے کے مطابق جو روح ارواح حیوانی، کو متحرک کرنے کے لئے غدود.... کو دھکا دیتی ہے اور ارواحِ حیوانی کے اس غدود پر عمل کرنے سے خود روح کو صدمہ پہنچتا ہے تو ان حالتوں میں حرکت وجود میں بھی آتی ہے اور معدوم بھی ہوتی ہے بغیر اس کے

کہ وہ کسی اور حرکت میں تبدیل ہو۔ اگر روح کے دفع واندفاع کے کچھ بھی معنی ہیں تو صاف ظاہر ہے کہ اس کی روحی نفسیات اس کے فلسفۂ فطرت کے صریحاً منافی ہے جب وہ روح کو اس دھکے میں شریک کرتا ہے تو وہ روح کو حقیقت میں ایک مادی وجود تصور کر رہا ہے۔ اگر پوری وضاحت سے نتائج اخذ کئے جائیں تو روحیت کا ہمیشہ یہی حشر ہوتا ہے ڈیکارٹ کے ساتھ مراسلت کرنے والی ذہین و فطین شہزادی الزبتھ نے بہت ٹھیک کہا کہ روح کو مادی سمجھ لینا آسان ہے بہ نسبت اس کے کہ یہ کہیں کہ وہ غیر مادی ہونے کے باوجود مادے کو حرکت دیتی اور اس سے حرکت قبول کرتی ہے۔ ایک جگہ ڈیکارٹ روح کے اثر کو مقید کرنا چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ روح صرف ارواح حیوانی کی سمت میں تغیر پیدا کرتی ہے جن کا روح کی ہدایت کے بغیر ادھر یا اُدھر چلا جانا یکساں ہے۔ لیکن اس قسم کی ہدایت قانون جمود کے متناقض ہے اور محض ایک بے وجہ استثنا کے طور پر پیش ہو سکتی ہے۔

ڈیکارٹ اگر روح کو جسم سے مطلقاً الگ مخصوص جوہر سمجھتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شعور اور امتداد دو اس قدر مختلف اور متباین خواص ہیں کہ یہ دو مختلف جوہروں سے ہی متعلق ہو سکتے ہیں۔ "میں فکر کرتا ہوں اس لئے میں ہوں"، اس کا نقطۂ آغاز تھا اور اس نے صاف طور پر بتا دیا کہ فکر سے اس کی مراد عام شعور ہے وہ یکساں طور پر اس کی بجائے یہ کہہ سکتا تھا میں متاثر ہوتا ہوں اس لئے میں ہوں یا میں ارادہ کرتا ہوں اس لئے میں ہوں۔ جس پر وہ زور دینا چاہتا ہے وہ شعور کا امر اساسی ہے اس کی نفسیات کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے شعور کو اپنا نقطۂ آغاز بنایا کیونکہ روح کا تصور تو اب بھی مبہم ہے اور تب تو اور بھی زیادہ مبہم تھا اس لحاظ سے اس نے جدید تجربی نفسیات کے لئے راستہ بنایا یہ ناممکن نہیں کہ اس امر میں وہ وائیوس (Vives) سے متاثر ہوا ہو، جس نے نفسی مظاہر اور روح کی ماہیت کو صاف طور پر الگ الگ کر دیا ڈیکارٹ کئی مرتبہ وائیوس کی نفسیات کا حوالہ دیتا ہے لیکن ڈیکارٹ کو پورا یقین تھا کہ فکر یا شعور میں روح کی ماہیت کا ایک

واضح اور جامع تصور ملتا ہے جس طرح اس کا خیال تھا کہ امتداد میں مادے کی ماہیت کا واضح اور جامع تصور حاصل ہوتا ہے۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ اگر میں جسم کے تصور کے بغیر روح کا واضح اور کامل تصور قائم کر سکتا ہوں اور روح کے تصور کے بغیر جسم کا واضح اور کامل تصور ممکن ہے تو کیا یہ اس امر کا ثبوت نہیں ہے کہ ہمارے سامنے دو مطلقاً متبائن ہستیاں یا جواہر موجود ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل آزاد ہیں۔ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ لفظ جوہر ڈیکارٹ کے فلسفے میں ذو معنی ہے اس کے معنی صرف حامل اعراض یا اس وجود ہی کے نہیں جس میں وہ صفات پائی جاتی ہیں جو ہمارے تجربے میں آتی ہیں۔ اس اصطلاح کے ابہام کے باوجود جب ڈیکارٹ فکر کے حامل جوہر کو امتداد کے حامل جوہر سے مختلف قرار دیتا ہے تو حقیقت میں اس کے لئے یہ نتیجہ اخذ کرنا ضروری نہیں۔ کیا ایک ہی جوہر ان دو مختلف صفات کا حامل نہیں ہو سکتا۔ لیکن مقید معنوں میں جوہر سے ایک قائم بالذات وجود مراد ہے۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ ہر جواہر کی ماہیت میں داخل ہے کہ وہ ایک دوسرے سے خارج اور باہم مانع ہوں اور وہ سمجھتا ہے کہ روح اور جسم کے متعلق یہ صحیح ہے کیونکہ وہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر کر سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسان دو مختلف باہم مانع فطرتوں پر مشتمل ہے اگر یہ صحیح ہے تو ان دونو کا تعامل ناقابل فہم ہو جاتا ہے اگر ایک جوہر دوسرے پر عمل کرتا ہے تو وہ ایک دوسرے سے مطلقاً آزاد نہیں ہو سکتے جو کچھ ایک میں واقع ہوتا ہے وہ دوسرے کے متعلق سوچے بغیر سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ یہ مسئلہ اس طرح سے ناقابل فہم ہو جاتا ہے اور ڈیکارٹ نے خود اس کا اقرار کیا ہے۔ ایک خط میں وہ لکھتا ہے کہ جو شخص فلسفیانہ طور پر نہیں سوچتا اسے کبھی شک نہیں ہوتا کہ روح اور جسم کا ایک دوسرے پر عمل اور ردِ عمل ہوتا ہے اور دونو سے مل کر ایک واحد ہستی بنتی ہے لیکن فلسفیانہ طور پر روح اور جسم کا اختلاف اور ان کا اتحاد بیک وقت قابل فہم نہیں ہو سکتا۔ ایک اور جگہ وہ کہتا ہے کہ کوئی استدلال اور کوئی مقابلہ ہم کو یہ نہیں سمجھا سکتا کہ غیر مادی شعور جسم کو کس طرح حرکت دے سکتا ہے لیکن یقینی اور

بدیہی تجربہ ہم کو ہر روز یہی بتاتا ہے۔ یہ ان چیزوں میں سے جن کو خود ان کی ذات ہی سے سمجھنا چاہئے اور جو دوسری اشیا سے مقابلہ کرنے سے غیر واضح ہو جاتی ہیں۔ ڈیکارٹ یہاں اس طرح باتیں کرتا ہے کہ گویا اس نے مشاہدہ کیا ہے کہ کس طرح روح غدود... کو حرکت دیتی اور اس سے متحرک ہوتی ہے لیکن اس مسئلہ میں اصل مشکل یہ ہے کہ براہ راست تجربہ یا وجدان اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا بلکہ اس کے برعکس استدلال اور مقابلہ ہی ایسے طریقے ہیں جن کے ذریعے سے کسی قابل فہم اور غیر متنازع صفر دعوے پر پہنچنے کی امید ہو سکتی ہے۔

یہ عام طور پر تسلیم کیا گیا ہے کہ ڈیکارٹ کے نظریۂ روح و بدن میں ازمنہ متوسطہ کی ثنویت پنہاں ہے۔ اس نظریے میں ڈیکارٹ کا اپنا حصہ یہ ہے کہ اس نے واضح تصورات قائم کرنے کی کوشش کی تصورات کے ایک دوسرے سے آزاد ہونے سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ان کے مطابق ہستیاں بھی ایک دوسرے سے آزاد ہیں۔ اس کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے ذہنی اور جسمانی مظاہر کے فرق کو بہت اچھی طرح واضح اور معین کیا لیکن اسی بات نے اس کو گمراہ بھی کیا اپنی ادعایت کی وجہ سے اسے اپنے تصورات کے کامل ہونے پر پورا اعتماد ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ ہستی کو ضرور ان کے مطابق ہونا چاہئے ڈیکارٹ اس ثنویت کو جو ٹیلیو بیکن اور کمپانلا میں پائی جاتی ہے اور زیادہ انتہائی صورت تک لے گیا اور اسی انتہا کی وجہ سے فکر کو اس ثنویت سے گذر جانا آسان ہو گیا روح اور جسم کی عام فہم مابعد الطبیعیات کو اس نے اس بین طور پر پیش کیا کہ اس کی مشکلات اور تناقضات نظر کے سامنے آگئیں گیسنڈی اور آرنولڈ نے اس کے خلاف صحیح اعتراض کیا کہ شعور اور امتداد کا روح اور جسم کی خاص صفات ہونا یہ ہرگز ثابت نہیں کرتا کہ یہ صفات ان کی ماہیت پر پوری طرح حاوی ہیں۔ اس اعتراض میں انھوں نے ڈیکارٹ کے نظریے میں ایک فیصلہ کن نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

روح اور جسم کو مطلقاً الگ الگ سمجھنے کے نتائج ڈیکارٹ کی نفسیات میں نمایاں ہیں۔ وہ بڑے غور سے تحقیق کرتا ہے کہ کون سے ذہنی افعال اور مظاہر خود روح سے متعلق ہیں اور کون سے ایسے ہیں جو جسم کے روح پر اثر کرنے سے پیدا ہوتے ہیں ؟

حسی ادراک جسم کی وجہ سے ہے یا ارواح حیوانی کے غدد ... کے ذریعہ روح پر اثر کرنے سے پیدا ہوتا ہے ڈیکارٹ یہاں اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ محاورے میں بہت سی باتیں جو دراصل ادراک نہیں، ادراک سمجھی جاتی ہیں مثلاً ہم کو حسب ذیل امور کو الگ الگ رکھنا چاہئے ایک وہ حرکت ہے جو تہیج سے دماغ میں پیدا ہوتی ہے اور جو جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے دوسرے دماغ کی اس حرکت کا روح پر اثر جس سے احساس رنگ وغیرہ پیدا ہوتا ہے۔ تیسرے وہ احکام جو اعضائے جسمانی کی حرکتوں کی وجہ سے ہم غیر ارادی طور پر خارجی اشیا پر لگا لیتے ہیں۔ ان غیر ارادی حکموں میں سے ایک وہ حکم ہے جس کی وجہ سے ہم اشیا کو اپنے سے خارج اور مکان کے اندر معین مقامات پر تصور کر لیتے ہیں آنکھ اور سر کی حرکتیں ارواح حیوانی کی متوافق حرکتوں کے ذریعے سے روح کو ایسا حکم لگانے کی تحریک کرتی ہیں ادراک کا تیسرا درجہ محض روح کی بدولت ہے ؟

حافظے کی بھی دو قسمیں ہیں ایک مادی اشیا کا حافظہ جو دماغ کے تہیجات کے اثرات مابعد پر منحصر ہے اور دوسرا ذہنی اشیا کا حافظہ جو خود شعور کے مستقل آثار پر منحصر ہے کہ خالص اور تخیل میں یہ فرق ہے فکر خالص میں صرف روح فاعل ہوتی ہے لیکن تخیل میں حسی تمثالات سے کام لیا جاتا ہے تخیل بھی ادراک اور تذکر مادی کی طرح روح سے اسی حیثیت سے تعلق رکھتا ہے کہ روح جسم سے متحد ہے لیکن روح کا خالص تفکر بغیر تخیل اور ادراک کے ممکن ہے۔ اسی طرح جبلت اور ارادے کا فرق بھی اسی بنا پر ہے کہ جبلت جسم سے تعلق رکھتی ہے اور ارادہ روح سے ؟

ڈیکارٹ کہتا ہے کہ ہمیں اپنے ارادے کے اختیار کا براہ راست شعور ہے اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ ارادے کا عدم تعین اس کا کمال ہونے

کی بجائے، ہمارے علم کے نقص کو ظاہر کرتا ہے فہم کی نسبت ارادے کا میدان زیادہ وسیع ہے ہم ایسی چیز کو بھی اختیار کر سکتے اور اس کا دعوٰے کر سکتے ہیں جسے ہم نہیں سمجھتے۔ عقل محدود ہے اور ارادہ غیر محدود۔ ڈیکارٹ غلطی کے امکان کی اسی سے توجیہ کرتا ہے۔ جذبات جسم کے روح پر اثر کرنے سے پیدا ہوتے ہیں لیکن باطنی تاثرات روح کے اپنے افکار و احکام کا نتیجہ ہوتے ہیں یہ صحیح ہے کہ باطنی اور خالص عقلی تاثر کے ساتھ بھی ایک جذبہ اور حسی تاثر شامل ہوتا ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ روح کا دماغ پر اثر ہوتا ہے۔ عشق عقلی میں یہی ہوتا ہے کہ روح کا میلان غدود ..... پر اثر کرتا ہے جذبے میں انبساط عشق سے پہلے ہوتا ہے لیکن تاثر باطنی کی کیفیت اس کے برعکس ہے اگرچہ اس ثنویتی تصور کی وجہ سے ڈیکارٹ کے لئے۔ یہ ناممکن ہوگیا کہ وہ تاثرات کے ارتقائے مسلسل کا کوئی نظریہ پیش کر سکے تاہم نفسیات تاثر بہت کچھ اس کی منت کش ہے کہ اس نے یہ کوشش کی کہ مختلف تاثرات کی اصل کو ان کی ابتدائی اور عنصری صورتوں میں تلاش کیا جائے جن کی مختلف ترکیبوں سے وہ پیدا ہوتے ہیں اسکے عنصری تاثرات یہ ہیں: حیرت عشق نفرت خواہش خوشی اور غم اس کے ہاں ان جذبات اور ان کی ترکیبوں کا بیان خالص تحلیلی اور کوائف نما ہے اور وہ اکثر اپنے عضویاتی نظریہ سے کام لیتا ہے۔ جذبات کے عضویاتی پہلو کی توجیہ کے لئے وہ دماغ اور دل کے باہمی تعامل پر بہت زور دیتا ہے صرف حیرت کی کیفیت میں جسے وہ خالص عقلی تاثر سمجھتا ہے، اس کا خیال ہے کہ دماغ کا دل پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کے ہاں جذبات کے جبلتوں سے تعلق کی نسبت بھی بہت تاکید پائی جاتی ہے ان کی وجہ سے روح جلب منفعت اور دفع مضرت پر مائل ہوتی ہے۔ مقصدی افعال کی تکمیل بھی ارواح حیوانی کی حرکت کے ذریعے سے جو جذبات آفریں ہے، روح کی مدد کے بغیر واقع ہوتی ہے لیکن یہ مقصدیت مطلق یعنی ہر حالت میں تیر بہدف نہیں ہوتی اس لئے عقل اور تجربے کو مداخلت اور تصحیح کرنی چاہیئے۔ تاثر کے ارتقا کے لئے ارواح حیوانی کی ایک مخصوص حالت اور روح کے اندر اس

نفس کا باہمی تعلق بہت اہم ہے۔ براہ راست نہیں بلکہ روح کی اس تمثال کے ذریعے سے ارادہ حرکاتِ جسم کی رہنمائی کر سکتا ہے۔ ڈیکارٹ کے نزدیک عقل اور حواس کی کشمکش روح کے اندر واقع نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک ایسی پیکار ہوتی ہے جس میں روح یا ارادہ ایک طرف ہوتا ہے اور جسم یا ارواح حیوانی دوسری طرف۔ نتیجے کا مدار اس پر ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کونسا غدود... کو نہایت زور سے دھکا دے سکتا ہے یہاں بھی ڈیکارٹ نے نہایت قابل تعریف بے تناقضی سے روحیتی نظریے سے آخر تک کام لیا ہے۔

اخلاقیات

جب ڈیکارٹ نے تشکیک کلی کو اپنے فلسفے کا نقطۂ آغاز بنایا تو اس نے عالم اخلاق کو عارضی طور پر مستثنےٰ کر دیا اگرچہ اسے معلوم تھا کہ اس کے تفلسف کا لازماً اس پر بھی اثر ہوگا۔ تاکہ ہر چیز کی نظری تحلیل کرتے ہوئے وہ راہِ عمل میں بالکل بے ہدایت نہ رہ جائے اس نے اپنے کردار کے لئے مفصلہ ذیل ہنگامی قواعد مرتب کئے۔ (مقالہ فی الاسلوب باب سوم) ۱۔ اپنے وطن کے مذہب اور رسوم کی پابندی کرنا ۲۔ جس چیز کا مصمم ارادہ کیا ہے اسے استقلال سے سرانجام دینا۔ ۳۔ قسمت پر غالب آنے کی بجائے اپنے نفس کو مغلوب کرنے کی کوشش کرنا، اپنی خواہشات کو نظام کائنات کے ماتحت رکھنا اور اس بات کو کبھی نہ بھولنا کہ اپنے افکار کے سوا کوئی شے پوری طرح ہمارے قبضۂ قدرت میں نہیں ہے۔

بعد ازاں جب وہ اپنے فلسفیانہ نظریات کو مکمل کر کے شائع کر چکا تو اخلاقیات میں قدم رکھتے ہوئے اسے بہت تامل ہوا اس نے خیال کیا کہ اہل دینیات جو اس کی طبیعیات ہی کی وجہ سے اس پر اس قدر ناراض ہیں اگر اس نے اخلاقیات پر کچھ لکھا تو وہ یقیناً اسکے درپے ہو جائینگے Passions de l'ame کتاب جذبات، کے کچھ بیان کو مستثنےٰ کرتے ہوئے اس کے اخلاقیاتی خیالات

ہمیں ان خطوط میں ملتے ہیں جو اس نے شہزادہ الیزبتھ ملکہ کرسچیانا اور شانو Chanut کو لکھے جو سویڈن میں فرانس کا سفیر تھا۔ یہ خیالات مقالہ فی الاسلوب میں بیان کردہ عارضی قواعد ہی کی ترقی یافتہ صورت ہیں ان سے رواقی فلاسفہ خصوصاً سینیکا Seneca کا اثر مترشح ہوتا ہے ڈیکارٹ پوچھتا ہے کہ فلسفہ ہمیں اس مسرت اعلیٰ کے حصول کے کیا ذرائع بتاتا ہے جس کی ادنیٰ درجے کے لوگ رفتار زمانہ سے لاحاصل توقع رکھتے ہیں لیکن جس کا حقیقی منبع خود ہماری ذات ہے اسکے تین ذریعے نظر آتے ہیں اول صداقت کا واضح علم دوم اسکو عمل میں تبدیل کرنیکا مستحکم ارادہ سوم ان تمام خواہشات کو مارنا جو ان اشیا و اغراض کا حصول چاہتی ہیں جو ہماری رسائی میں نہیں صرف ارادے کی مدد سے علم کا ہماری زندگی پر تصرف اور بہیمیت اسکی مطیع ہوسکتی ہے۔ اس کے بغیر حسیّ تاثرات اور جذبات ہمارے افکار کو دھندلا کر دیتے ہیں اور خارجی اسباب کی قدر و قیمت کو ہماری نگاہ میں بہت بڑھا دیتے ہیں اس کی وجہ سے ہم روح کی باطنی لذتوں سے لطف اٹھاتے ہیں جو خود روح کی طرح سرمدی ہیں کیونکہ وہ علم حق کی مستحکم بنیاد پہ قائم ہیں سب سے ضروری علم اس بات کا جاننا ہے کہ خدا سب اشیا کا خالق ہے اور ہستی کامل ہے اور ہماری روح اوسی سے نکلی ہوئی ہے اور جسم سے مختلف ہے کائنات کی لامحدودیت کا علم بھی اسی کے ساتھ وابستہ ہے جس سے یہ غلط اعتقاد فنا ہو جاتا ہے کہ تمام کائنات زمین کے لئے ہے اور زمین ہمارے لئے علم سے ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ ہم ایک کل کا جزو ہیں (خاندان جماعت و مملکت) اور ہمیں کل کے اغراض کو اپنے جزوی اغراض پر ترجیح دینی چاہئے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس کا صحیح علم ہو جائے کہ کیا چیز ہمارے قبضہ قدرت میں ہے اور کیا نہیں۔ صرف ہمارا ارادہ پوری طرح ہمارے اختیار میں ہے اس اختیار کے احساس سے عالی منشی پیدا ہوتی ہے جو تمام نیکیوں کی کنجی ہے عالی منش انسان مہمات کو سرانجام دینے کی قدرت اپنے اندر محسوس کرتا ہے لیکن ساتھ ہی اپنے حدود کا بھی اس کو احساس ہوتا ہے ایک متلون تقدیر کے خیال کو جو محض ایک وہم ہے چھوڑ کر اس کو اس اعتقاد پر قائم رہنا چاہیئے کہ ہر شے کا مدار خدا کے سرمدی اور غیر متغیر ارادے پر ہے اس طرح سے جذبات کا تزکیہ ہو جائیگا اور خدا کا عشق عقلی ہم میں پیدا ہو جائیگا

جو اس زندگی میں سب سے زیادہ لطیف اور مفید جذبہ ہے (اگرچہ یہ فیصلہ اہل دینیات کے لئے چھوڑ دیا گیا ہے کہ آیا یہ عشق جو فطری انسان کے لئے بھی ممکن ہے سعادتِ ازلی کے حصول کے لئے کافی ہے) حواس و افکار کی کافی کوشش سے یہ سب سے زیادہ پرزور جذبہ بن سکتا ہے اپنے نظریہ علم اور فلسفۂ فطرت کی طرح ڈیکارٹ اخلاقیات میں بھی ہستی محدود کے تصور کو اس کی بنیاد قرار دیتا ہے عقلیت اور تصوف کا امتزاج سترھنویں صدی کی عام خصوصیت اور ڈیکارٹ کا خاص انداز ہے ڈیکارٹ کے فلسفے کے اس پہلو کو اس کے تابعین نے خاص طور پر ترقی دی ہا

باب دوم

کارٹیزیت Cartesianism

ڈیکارٹ کے فلسفے کا اپنے زمانے پر گہرا اثر کرنا لازمی تھا اس کا باقاعدہ ارتیاب اور تحلیل کا تقاضا کرنا اور تمام روایتی مفروضات کو نظر انداز کرنا آزادانہ تحقیق اور فکر بے تقلید کا باعث ہوا یہی خصوصیت اسکی بڑی اہمیت تھی کیونکہ اس کی وجہ سے اس نے اپنے خاص پیرووں سے بہت زیادہ وسیع حلقے کو متاثر کیا۔ فطرت کی خالص میکانکی توجیہ کے تقاضے سے اس نے فطری سائنس، خصوصاً طبیعیات اور طب میں اصلاح کی اگرچہ اس کے جزئی مفروضات بہت جلد غلط ثابت ہو گئے۔ میکانیت کا اصول اس نے ایسی شدومد کے ساتھ پیش کیا کہ اس میں ایک دائمی اہمیت پیدا ہو گئی اس کی روحی نفسیات اور دینیاتی تخیلات کو رائے عامہ نے بہت پسند کیا جیسے روح اور جسم کا بیّن اور مطلق فرق بہت واضح اور دلکش معلوم ہوا اور ڈیکارٹ کے دلائل ہیں، دینیات اور سائنس کی موافقت کے لئے جو مدرسی فلسفے کے زوال کے بعد متزلزل ہو گئی تھی ایک نئی بنیاد مل گئی۔ اسی وجہ سے اس صدی کے آخر میں بوسوے Bossuet اور فینیلوں (Fenilon) فرانسیسی کلیسا کے بہترین نفوس، ڈیکارٹ کے سرگرم پیرو تھے۔ ممتاز جینسنسٹوں Jansenists، میں بھی ارنولڈ اور نکول جیسے لوگ اس کے ماننے والے تھے اور پاسکل نے Pascal جو جینسنسٹوں میں سب سے

بڑا شخص تھا، ایک عجیب اندازِ فکر اختیار کیا جس کا ذکر بعد میں آئیگا۔ ارنولڈ کے زیرِ ہدایت اس فرقے نے منطق پر ایک ایسی عمدہ کتاب لکھی جو اب بھی مفید اور دلچسپ ہے La logique on l'art de Penser, 1662 اہلِ علم پادریوں نے بھی ڈیکارٹ کے فلسفے کی بہت حمایت کی پیرس اور اضلاع فرانس میں عام فہم لیکچروں کے ذریعہ سے وسیع حلقوں میں اس کی اشاعت کی گئی۔ مادام دا سیوینیے (Madame de Sevignè) کے خطوط سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ امرا کے طبقے میں عورتوں تک میں اس فلسفے نے کیسی دلچسپی پیدا کی۔ ہالینڈ میں بھی اس کا چرچا کچھ کم نہیں تھا جہاں یونیورسٹیوں میں بہت سے نوجوان معلموں نے اس کو اختیار کر لیا تھا۔ لیکن فرانس اور ہالینڈ دونو ملکوں میں اس کی مخالفت بھی بڑی شدید ہوئی۔ جیسوئیٹوں اور کٹر پروٹسٹنٹ پادریوں نے اپنے اپنے طریقوں سے اسکو دبانیکی کوشش کی۔ اس نئے فلسفے سے آزاد فکرِ انسانی کو بہت وقار و اقتدار اور شان کو ایک خطرناک وقعت حاصل ہوتی تھی اس کے اندر صفاتِ حسیّہ کی نفسیت کی تعلیم تھی جو عشائے ربانی کے اعتقاد کے موافق نہیں ہو سکتی تھی (خصوصاً اس کی کیتھولک صورت میں)، اور ان سب باتوں کے علاوہ اس میں زمین کو متحرک اور کائنات کو لا محدود تسلیم کیا گیا تھا۔ دینیات کا اقتدار قدیم مدرسی تعلیم سے وابستہ معلوم ہوتا تھا۔ ہالینڈ کی بہت سی یونیورسٹیوں میں اس کی ممانعت کر دی گئی اور اس کے ماننے والوں کو دینیات کی معلمی اور کلیسا کی ملازمت سے علیحدہ کر دیا گیا۔ ڈیکارٹ کی کتابیں روما میں کتبِ ممنوعہ کی فہرست میں داخل کر دی گئیں (۱۶۶۳) اور فرانس میں مکرر شاہی فرامین کے ذریعے سے جامعوں میں اس کی تدریس ممنوع قرار دی گئی۔ ان تمام کوششوں سے بھی اس کا غلبہ نہ رکا اس کے اثر کا خاتمہ ہوا تو ایک دوسری جانب سے ہوا۔ لاک اور نیوٹن نے فکر کو ایک سمت میں ڈال دیا اگرچہ خود ڈیکارٹ کے فلسفے نے خود اس سمت کے لئے راستہ تیار کیا تھا۔

ڈیکارٹ کی تعلیم کی مشکلات اور متناقضات کچھ ایسی تھیں کہ اس کے آزاد خیال پیرو اپنے استاد کی تعلیم کو زیادہ ترقی یافتہ صورت میں پیش کرنے

ہیں کو نشان ہوئے اس کی تعلیم کے ادعائی حصے میں وہ باتیں الیسی مخفی جن کے لئے محرکِ تنقید ہونا یقینی تھا۔ جوہر مطلق کا تصور ڈیکارٹ کے نظریہ علم فلسفہ فطرت اور اخلاقیات سب کے لئے نہایت اہم تھا ایک سوال تو یہ تھا کہ اس جوہر مطلق اور جواہر محدودہ خصوصاً کائنات محدودہ میں کیا تعلق ہے ایک ہستی مطلق کس طرح ایک محدود دنیا اپنے سے باہر رکھ سکتی ہے اور اس قسم کی دنیا کی حقیقت کس قسم کی ہو سکتی ہے۔ اس مسئلے کا خاص کر ایسے زمانے میں نمایاں ہونا لازمی تھا جو مطلق قوتوں کو تسلیم کرنے اور تصوف کی طرف مائل تھا سیاسیات میں یہ مطلق العنان فرمانروائی کا عہد تھا اور ایک قدرتی مماثلت اور یکرنگی کی وجہ سے فلسفے میں بھی یہی میلان غالب ہو گیا کارٹیزی فلسفہ جلد ہی حل ہو کر تصوف بن گیا۔ دوسرا مسئلہ روح اور بدن کے تعلق کا تھا دو جواہر جو ایک دوسرے سے خارج اور باہم مانع ہیں، ان کا باہمی تعامل کیسے ممکن ہے استاد نے خود یہ کہ دیا تھا کہ تفلسف سے دور رہ کر ہی یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے اس کے بعض پیروؤں نے اسی نقطۂ نظر سے اس کے فلسفے کو جاری رکھنے کی کوشش کی اور خیال کیا کہ یہ اس قسم کا ناقابل فہم امر ہے کہ جہاں کہیں مختلف اشیا ایک دوسرے پر عمل کرتی ہیں، وہاں ان کا باہمی تعلق اسی طرح ماورائے فہم ہوتا ہے۔ کارٹیزیت نے علم کو مظاہر کے ربطِ خارجی اور ان کی توالی تک محدود کر دیا اور ربطِ باطنی کو ناقابل فہم قرار دیا۔ اس طرح سے زمانۂ مابعد کی علمیات میں مسئلۂ تعلیل کی بحث کے لئے راستہ تیار ہو گیا دونوں مسئلے اس نقطۂ نظر میں یکجا ہو جاتے ہیں جسے موقعیت کہتے ہیں Occasionalism جس میں تصوف کا یہ میلان غالب نظر آتا ہے کہ جوہر مطلق کو تمام حقیقت اور تعلیل کا حامل قرار دیا جائے۔ اب ہم اس میلان کے بڑے بڑے نمائندوں پر مختصراً کچھ عرض کرتے ہیں ؛

لوئی دلافورج Louis de la Forge ایک فرانسیسی طبیب نے کہا کہ روح کا جسم کو حرکت دینا اس سے زیادہ عسیر الفہم نہیں ہے جیسا کہ ایک جسم کا دوسرے جسم کو حرکت دینا۔ ہو سکتا ہے کہ اس خیال کو اس سے پہلے ڈیکارٹ کے ایک اور پیرو دگرو دا گور دیموے Geraud De Cordem نے ظاہر کیا ہو۔

جو پیرس کا ایک قانونی وکیل تھا اور جو بعد میں ڈوفن Dauphin کا معلم ہو گیا۔ اگر یہ صحیح ہے کہ تو اسی شخص کو موقعیت کا بانی سمجھنا چاہیئے۔ دالافورج نے تو صرف یہ کہا تھا کہ روح اور جسم کا تعلق اسی حالت میں سمجھ میں آسکتا ہے اگر ہم یہ فرض کریں کہ ان دونوں کو ابتدا سے خدا نے متحد کیا ہے لیکن کورڈیموے نے اس سے آگے قدم اٹھایا اور یہ کہا کہ جب تک خدا مداخلت نہ کرے نہ خود روح کے اندر نئے خیالات پیدا ہو سکتے اور نہ جسم نئی حرکات قبول کر سکتا ہے۔ تمام محدود ہستیاں، ارواح اور اجسام سب دخل ایزدی کے مواقع ہیں مثلاً ہمارا ارادہ خدا کے واسطے ایک موقع ہے کہ وہ ہمارے بازو کو ہلائے یہ امر کہ کسقدر تمام فعلیت کو ایک ہستی مطلق میں متمرکز کرنے کا میلان، موقعیت کے ارتقا کا باعث ہوا ڈیکارٹ کے ایک پیرو سلوین ریگس Sylvain Regis کی ایک تصنیف کے حسب ذیل اقتباس سے معلوم ہو سکتا ہے، "صحیح معنوں میں کوئی عمل کر سکنے کے لئے" یہ لازمی ہوگا کہ ایک شخص اپنے اندر سے اپنے سے باہر عمل کرے یعنی خود اپنی قوت سے عمل کرے اور یہ یقینی بات ہے کہ صرف خدا ہی اس طرح سے عمل کر سکتا ہے اس سے لازم آتا ہے کہ صرف خدا ہی حقیقی علت فاعلہ ہے۔

اس نظریے کو منطقی طور پر آرنلڈ گیولنکس Arnold Geulinx نے ترقی دی جو بیدر لینڈ کا رہنے والا اور ڈیکارٹ کا پیرو تھا گیولنکس ۱۶۲۳ء میں انٹورپ میں پیدا ہوا اس کے ماں باپ کیتھولک تھے اس نے لائنز Lyons میں تعلیم حاصل کی اور وہیں پروفیسر ہو گیا۔ کارٹیزی ہونے کی وجہ سے وہ کچھ مقبول نہ ہوا اور اس کو اس عہدے سے نکالنے کی ترکیب کی گئی۔ اسکے بعد وہ لائڈن Leyden کو چلا گیا جہاں وہ پروٹسٹنٹ ہو گیا۔ فلسفے کی تعلیم دیتے ہوئے اس نے مسلسل کئی سال مصائب میں بسر کئے اور ۱۶۶۹ء میں وہاں کی یونیورسٹی میں پروفیسر مقرر ہونیکے تھوڑے ہی دن بعد پسیتھ Pesth میں وفات پائی۔ اس کی زندگی میں شائع شدہ تصانیف میں سب سے اہم اس کی کتاب Ethice اخلاقیات ہے (لیکن یہ کتاب بھی ۱۶۷۵ء تک مکمل صورت میں شائع نہیں ہوئی) اس کی موقعیتی تعلیم کچھ تو اس کی اخلاقیات کی کتاب میں پائی جاتی ہے اور کچھ زیادہ تفصیل کے ساتھ اس کی

"مابعد الطبیعات" ہیں جو ۱۶۹۵ء میں اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی ٭
گیولنکس کے فلسفے کی خصوصیت امتیازی، عقلیت اور تصوف کا ایک
عجیب و غریب امتزاج ہے لیکن اس کے استدلال سے نہایت اچھی طرح واضح
ہو جاتا ہے کہ کس طرح مسئلہ تعلیل ڈیکارٹ کے نظریہ جوہریں سے پیدا ہوا ٭
گیولنکس نے اپنا نظام اخلاقیات، مروجہ ارسطالیسی اخلاقیات کے
بالکل برعکس مرتب کیا، جس میں انسان کو طالب مسرت فرض کیا گیا ہے اور عمل اور
غیر شعوری عادت پر بہت زور دیا گیا ہے گیولنکس کے نزدیک اخلاق یہ ہے
کہ اس قانون عقل کی پیروی کی جائے جو خدا نے ہم میں ودیعت کیا ہے۔ اخلاق خدا
کے ارادے کی پیروی نہیں کیونکہ خدا کا ارادہ تو پورا ہو کر رہیگا ہم خواہ کچھ ہی کریں
علاوہ ازیں ہر ایک شے خواہ کتنی ہی بلند اور مقدس کیوں نہ ہو عقل کے زیر نگیں
ہے۔ اخلاقیات کے لئے فطرت کا علم مقدم ہے کیونکہ انسان کو صحیح عمل کرنے کے
لئے، یہ جاننا لازمی ہے کہ کائنات میں اس کا مقام کہاں ہے۔ معائنہ ذات
اخلاقیات کی بنیاد ہے۔ اس سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ صرف میرے افکار اور میرا
ارادہ میری ملکیت ہیں لیکن جسم کے لحاظ سے میں مادی کائنات کا ایک جزو ہوں اس مادی کائنات
میں میں نے کوئی شے پیدا نہیں کی اور نہ ہی میں کوئی شے پیدا کر سکتا ہوں جب
میں کسی شے کے طریق آفرینش تک سے واقف نہیں ہوتا تو مجھے یہ کہنے کا کیا
حق حاصل ہے کہ میں کوئی شے پیدا کرتا ہوں علاوہ ازیں میری فعلیت میرے وجود
کے ماورا نہیں ہو سکتی دوسری اشیا پر اس کا عمل نہیں ہو سکتا میرا ارادہ صرف
میری اپنی روح کے لئے کچھ معنی رکھتا ہے اور اشیا بھی نہ ایک دوسری پر عمل کر سکتی ہیں
اور نہ مجھ پر ایک شے کا عمل جو اس کی اپنی باطنی کیفیت کا مظہر ہے، دوسری اشیا
کے لئے کیسے قابل لحاظ ہو سکتا ہے۔ اس کو خود معلوم نہیں ہوتا کہ خارجی تغیرات
کیسے واقع ہوتے ہیں اس کی اندرونی کیفیت کا دوسری اشیا سے کوئی واسطہ نہیں
ہوتا اگر تو یہ سمجھتا ہے کہ تو اپنے اعضا کو خود حرکت دیتا ہے گو تو اس کے انداز وقوع
سے واقف نہیں، تو تیرا یہ سمجھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ یقین کرنا کہ ایلیاڈ کی کتاب تیری
تصنیف ہے، یا سورج کو تو اس کے راستے پر چلاتا ہے اسی طرح بچہ گہوارے سے

میں یہ سمجھ سکتا ہے کہ اس کا ارادہ براہ راست گہوارے کو جنبش دیتا ہے جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اسکی ماں اسکی خواہش کو پورا کرنے کے لئے گہوارے کو جھلاتی ہے۔ اگر میرا ارادہ اور عمل میری ہستی سے باہر موثر ہونا چاہتا ہے تو خدا کو، جو حقیقی علت فاعلہ ہے مداخلت کرنی پڑیگی۔ محدود ہستیاں خدا کی فعلیت کے لئے محض مواقع یا ذرائع ہیں۔ وہ خدا جو مادے کو حرکت عطا کرتا ہے اور اسے قوانین کے مطابق چلاتا ہے وہی میرے ارادے کی صورت بندی بھی کرتا ہے اور اسے جسم مادی سے اس انداز سے متحد کرتا ہے کہ ارادے اور حرکت میں دو گھڑیوں کی طرح مطابقت پیدا ہو جاتی ہے جو ایک ہی طرح سے چلتی اور ایک ہی طرح گھنٹہ بجاتی ہیں حالانکہ ایک کا دوسری پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ان کی مطابقت کی محض یہی وجہ ہوتی ہے کہ ان کا صانع ایک ہی ہے یہ تشبیہ جو پہلے کورڈیموئے استعمال کرچکا تھا، روح اور جسم کے تعلق کی بحث میں تاریخی لحاظ سے مستند اور مسلم ہوگئی ہے لیکن گیولنکس نے اپنی کتاب Annotata majora in principia cartesi میں اس سے بھی زیادہ موثر تشبیہ استعمال کی ہے۔ اگر روپے کے عوض میں مجھے خوراک اور کپڑے مل سکتے ہیں تو اس دھات کی اپنی قدرتی طاقت ان کو مہیا نہیں کرتی، اس کی قدر و قیمت کا مدار صرف انسانی رسم و رواج پر ہے اسی طرح مادی حرکت اپنی قوت سے میرے اندر احساسات اور تصورات پیدا نہیں کرتی، ان کا باہم مطابق ہونا محض ایک سُنّتِ الٰہی ہے ؟

افراد اشیا کے اختلاف اور باہمی امتناع پر زور دینے کی وجہ سے مسئلہ تعلیل، جو اشیا کے ربط اور ایک سے دوسری کی طرف عبور سے تعلق رکھتا ہے ناپایاب ہوگیا چونکہ ارادہ الٰہی ایک ایسی واحد اور ناقابل تقسیم قوت متصور ہوتی ہے جس کی فعلیت تمام اشیا پر حاوی ہے، اس لئے ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیا گیا کہ جب تک تمام اختلافات کی تہ میں ہستی کی ایک وحدت کو تسلیم نہ کیا جائے اور اس کے اندر ایک ایسا تسلسل نہ مانا جائے جو ان تمام اختلافات کا شیرازہ بند بھی ہے اور ان سے ماورا بھی، یہ مسئلہ مطلقاً ناقابل حل ہو جاتا ہے۔ اس خیال میں کہ خود حرکت نہیں بلکہ ایک عنصر جو اس میں متضمن ہے یا جو اس کے ساتھ

وابستہ ہے، نفسی کیفیات کے ظہور کا باعث ہوتا ہے، ہم کو ربط روح و بدن کے مسئلے کے حل کے لئے ایک ایسا اشارہ ملتا ہے جو ڈیکارٹ کے فلسفے سے بہت زیادہ گہرا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ گیولنکس کے ہاں ہر بات دینیاتی اور ضمنیاتی قالب میں ڈھلی ہوتی ہے جس کی وجہ سے کامل وضاحت اور عدم تناقص ناممکن ہو جاتا ہے تاہم اس کا فلسفہ اس وجہ سے بہت قابل توجہ ہے کہ اس نے اس پر زور دیا کہ ایک شے کی فعلیت اسکی اپنی ماہیت سے کسی طرح جدا نہیں ہوتی۔ گیولنکس اپنے اس نظریے سے یہ اخلاقیاتی نتیجہ نکالتا ہے کہ کائنات یا خدا کے روبرو ہم محض تماشائیوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کائنات خود اپنی کوئی تصویر میرے نفس میں پیدا نہیں کرسکتی۔ صرف خدا ہی ایسا کرسکتا ہے کائنات کا تماشائی ہونے کی حیثیت سے میری ہستی ایک حیرت مسلسل ہے۔ ہمارا دار و مدار مطلقاً خدا کی مرضی پر ہے اس لئے اخلاقیات کا اعلیٰ ترین اصول یہ ہے کہ جہاں پر میں کچھ نہیں کرسکتا وہاں مجھے کوئی ارادہ بھی نہیں کرنا چاہئے۔ گیولنکس کی اخلاقیات میں عجز فضیلت اعلیٰ ہے۔ یہ ڈیکارٹ، ٹیلیسیو اور کیمپانلا کی پیش کردہ عالی ہمتی کی صفت کا عکس ہے۔ نشاۃ جدیدہ کا پرزور ادعائے ذات اس کے عکس میں تبدیل ہوگیا گیولنکس کہتا ہے کہ مجھے کسی چیز کا حق حاصل نہیں یہاں تک کہ خود اپنی ہستی کا مجھے کوئی حق نہیں۔ اس لئے اپنی مسرت میں اضافہ کرنا بھی میرا فرض نہیں ہوسکتا میرا کام صرف ادائیگی فرض ہے۔ اس طریقے سے ممکن ہے کہ میری مسرت میں بھی بہترین اضافہ ہو جائے کیونکہ مسرت کی سرگرم جستجو ہی حقیقت میں ہمارے رنج و محن کا باعث ہوتی ہے۔ کامل توکل کی اس اخلاقیات کو، ہم یہاں تفصیل سے بیان نہیں کرسکتے۔ گیولنکس کے اکثر اخلاقی تفکرات میں رقت اور گہرا تاثر پایا جاتا ہے۔

موقعیت کی انتہائی صورت ہمیں نکولاس میلبرانش Nicolas Malebranche میں ملتی ہے جس میں کارٹیزیت کا متصوفانہ پہلو بہت نمایاں ہوگیا ہے۔ میلبرانش جو پیرس کے ایک بڑے عہدہ دار کا بیٹا تھا سنہ ۱۶۶۰ء میں اوریٹری Oratory میں داخل ہوا جب کہ اس کی عمر بائیس برس کی تھی اس کی نازک صحت نے بچپن ہی سے اس میں ایک خاموش متفکرانہ زندگی کا ذوق پیدا کردیا تھا اس نے اپنی زندگی کا آخری

حصہ زیادہ تر اپنے حجرے کی خلوت گاہ میں گذارا ایک روز اتفاق سے ڈیکارٹ کی کتاب (Traite de l'homme) "سیرت انسان" کا نسخہ اس کی نظر سے گذرا اس کتاب میں خیالات کے واضح ارتقائے مسلسل سے وہ اس درجہ متاثر ہوا کہ کتاب کا ختم کرنا مشکل ہوگیا۔ اسی لمحے سے اس نے اپنی زندگی فلسفہ کے لئے وقف کردی۔ اس کی سب سے بڑی تصنیف (La recherche de la verite) "جستجوئے صداقت" ہے جس کی پہلی جلد ۱۶۷۴ء میں شائع ہوئی۔ اس کی دیگر تصانیف میں سے (Entreties sur la metaphysique 1687) خاص طور پر قابل ذکر ہے اور بعض کے نزدیک وہ اس کی بہترین تصنیف ہے۔ بحیثیت مصنف میلیبرانش واضح خوش بیان اور نکتہ رس ہے اگرچہ کسی قدر پر گو ہے۔ اس کے اندر مذہبی اور فلسفیانہ خیالات ہم آغوش ہیں اور اسے یقین تھا کہ اس نے ان کے مابین کامل موافقت کی راہ تلاش کرلی ہے وہ یہ نہیں دیکھ سکا کہ اس کے افکار انھیں کے مماثل نتائج پر پہنچے ہیں جن پر اس سے پہلے سپائنوزا پہنچ چکا تھا جسے وہ (Le miserable Spinoza) "بدبخت سپائنوزا" کہہ کر یاد کرتا ہے۔ سپائنوزا کی طرح وہ اپنے سے پہلے موقعین، کوردیموئے اور گیولنکس سے بھی ناواقف معلوم ہوتا ہے یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ اس فلسفے میں ایک قدرتی ارتقائی میلان عمل کر رہا تھا۔ بڑی عمر رسیدگی میں بھی میلیبرانش میں ذہنی تازگی باقی تھی۔ اس نے ۱۷۱۵ء میں وفات پائی۔

میلیبرانش اپنی تصنیف "جستجوئے صداقت" کو اس تحقیق سے شروع کرتا ہے کہ غلطی کے کیا وجوہ ہیں اور انسان ان سے کس طرح بچ سکتا ہے۔ غلطی کا ایک بڑا ماخذ یہ غلط یقین ہے کہ حواس، جو حقیقت میں ہم کو محض عملی اغراض کے لئے عطا ہوئے ہیں ماہیت اشیا کو ہم پر منکشف کرسکتے ہیں اور ادراک حسیہ سے مدرک صفات کو ہم اشیا کی ذات میں منتقل کردیتے ہیں۔ مادی اشیا بذات خود صرف ممتد ہیں رنگ اور سختی نیز وغیرہ ان میں نہیں پائی جاتی۔ تخیل ہمیں گمراہ کرتا ہے کیونکہ وہ حواس کے زیر اثر اور ہمارے جذبات پر منحصر ہے میلیبرانش تاثر کی ماہیت کے متعلق نفسیاتی اور عضویاتی تحقیق کرتا ہے اور ایسی آراء کا اظہار کرتا ہے جو اب بھی توجہ کش

ہیں مثلاً یہ کہ نظام عصبی کا خون کی رگوں پر کیا اثر ہوتا ہے تخیل کی طرح ادراک کی غلطیاں بھی جسم کے اثر سے واقع ہوتی ہیں لیکن عقل بھی اگرچہ وہ خالصاً روح سے تعلق رکھتی ہے زیر تنقید ہونی چاہئے۔ بڑا سوال یہ ہے کہ ہم تصورات کہاں سے حاصل کر لیتے ہیں بلا واسطہ ہمیں صرف ذہنی کیفیات اور اعمال کا شعور ہوتا ہے دیگر اشیا سے ہم محض ان کے تصورات کے ذریعے سے واقف ہوتے ہیں لیکن یہ تصورات نہ اشیا پیدا کر سکتی ہیں اور نہ ہم خود، کیونکہ کوئی محدود ہستی علتِ مطلقہ نہیں ہو سکتی کسی شے کے علت ہونے کے معنی الٰہی صفات کا مالک ہونا ہے اس لئے تعلیل کو محدود اشیا کی طرف منسوب کرنا ایک طرح کی اصنام پرستی ہے۔ علت صرف ایک ہی ہو سکتی ہے اور وہ خدا ہے فطری علتیں محض موقعی علتیں ہیں Causes occasionelles اسی وجہ سے اس مذہب کو موقعیت کہتے ہیں جب ایک گولی دوسری کے ٹکرانے سے حرکت کرتی ہے تو ٹکر مارنے والی گولی اس حرکت کی علت نہیں ان دو گولیوں کی حرکت میں کوئی ربط لازم نہیں تمام مادی حرکت کے خالق کے لئے گولیوں کا ٹکرانا اپنے اس ارادۂ الٰہی کو عمل میں لانے کا محض ایک موقع ہے کہ ٹکر مارنے والی گولی کی حرکت کا ایک حصہ ٹکر کھانے والی گولی میں منتقل کر دے تمام اجسام کو حرکت دینے والی قوت کلیتاً اسی خالق کا ارادہ ہے جو اشیا کے وجود کو قائم رکھتا ہے نفس انسانی کی بھی یہی کیفیت ہے خدا کے بغیر نہ وہ کچھ ادراک کر سکتا ہے اور نہ ارادہ۔ اس کے فرض کر لینے سے بھی کام نہیں چلتا کہ خدا نے اجسام اور ارواح کو خود عمل کرنے کی قوت عطا کر دی ہے اور اپنی قدرت کا کچھ حصہ انھیں ودیعت کر دیا ہے۔ خدا کے لئے ایسا کرنا ناممکن نہیں ایک خدا دوسرے خداؤں کو پیدا نہیں کر سکتا جس طرح دین حقہ کی یہ تعلیم ہے کہ خدا صرف ایک ہے اسی طرح سچے فلسفے کی یہ تعلیم ہے کہ علت صرف ایک ہے۔

ہمارے علم کی صرف یہی توجیہ ہو سکتی ہے کہ ہمارے تمام افکار کا دار و مدار خدا پر ہے ہر ایک روح کے ساتھ خدا کا ربط بلا واسطہ ہے خدا ہی مقام ارواح lelieu des esprits ہے۔ خالق اشیا کے ساتھ اس اتحاد کی وجہ سے ہماری روح اشیاء مخلوقہ کا ادراک کر سکتی ہے کیونکہ ان اشیا کے تصورات خدا میں موجود

ہیں ورنہ وہ ان کو کیسے پیدا کر سکتا۔ صحیح معنوں میں ہمارے تمام جزئی تصورات، ہستی لامحدود یعنی خدا کے تصور کی محدود صورتیں ہیں۔ پھر عمل فکر ہستی کل کے غیر معین تصور کا ایک تعین ہے جس سے ہم کبھی الگ نہیں ہو سکتے اسی طرح ہماری تمام سعی و طلب حقیقت میں خدا کے لئے ہے اس کے ساتھ متحد ہونا ہی حقیقی مسرت ہے اور خود وہی مسرت کی حاجت ہمارے اندر پیدا کرتا ہے لیکن ہم اکثر ایک غیر محدود پر رک جاتے ہیں اور اسے خیر اعلیٰ سمجھ لیتے ہیں جیسے محدود ہستیوں کو حقیقی علتیں شمار کرنا۔ میلیبرانش کی اخلاقیات اس کے نظریہ علم کے بالکل مطابق ہے ؛

میلیبرانش کے اس نظریے سے کہ ہم تمام اشیا کو خدا کے ذریعے سے دیکھتے ہیں، ایک مشکل سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک حقیقی مادی عالم کا قائل ہونا کیا ضرور ہے میلیبرانش کے نزدیک ہمارے علم فطرت کی اس سے پوری طرح توجیہ ہو جاتی ہے کہ خدا خود ہمارے اندر فاعل ہے اس لحاظ سے حقیقی مادی دنیا کا وجود بالکل غیر ضروری معلوم ہوتا ہے اس عالم کے متعلق خدا کے تصورات (بالفاظ میلیبرانش عقلی امتداد) کافی ہیں۔ کہتے ہیں کہ اس کی وفات سے کچھ عرصہ پہلے جب بار کلے اس سے ملا، تو اس لئے یہی اعتراض کیا۔ میلیبرانش اور میران Mairan کی مراسلت سے، جو ماہر ریاضی تھا اور اس کا شاگرد رہ چکا تھا اسی مشکل کا اظہار ہوتا ہے ؛

باب سوم

پیر گیسنڈی (PIERRE GASSENDI)

گیسنڈی فرانس میں نتائج فکر سے زیادہ اپنے اسلوب فکر کی بدولت ڈیکارٹ کا مدمقابل ہوگیا اس کا نصب العین یہ تھا کہ وہ ایک تجربی فلسفی ہو اور ڈیکارٹ کے وجدانی اور استخراجی طریقے کے مخالف احساس وادراک کی حمایت کرے۔ اس کے طریقے کے لحاظ سے جتنی پرواز جائز ہوسکتی تھی ڈیکارٹ نے اس سے زیادہ بلند پروازی کی اور اعلیٰ ترین تصورات تک پہنچنے کی کوشش کی جنھیں وہ نفس انسانی کی اساس میں داخل سمجھتا تھا برخلاف اس کے گیسنڈی تجربے کو تصورات کا ماخذ سمجھتا تھا اس نے ڈیکارٹ کے خلاف جو بحث شائع کی وہ تجربی اور استخراجی مذاہب کے مناقشے میں ایک نہایت دلچسپ تاریخی دستاویز ہے باایں ہمہ گیسنڈی کا بھی آخرکار روحیتی نتائج پر جا پہنچنا محض اس کے مذہبی عہدے کی وجہ سے تھا جس کی وجہ سے وہ اپنے تجربی فلسفے کو دینیات سے متحد کرلینے پر مجبور تھا۔ وہ جنوبی فرانس میں ۱۵۹۲ء میں ڈینے (Digne) میں پیدا ہوا ۱۶۱۷ء میں وہ پہلے مذہبی واعظ اور بعد ازاں ایکس (Aix) میں فلسفے کا پروفیسر مقرر ہوا بعد ازاں وہ اس جگہ کو چھوڑ کر پیرس میں ریاضی کا پروفیسر ہوگیا جہاں وہ آخر دم تک رہا اس نے ۱۶۵۵ء میں وفات پائی۔

گیسنڈی نے جوانی کے زمانے میں مدرسی فلسفے پر ایک بڑی شدید تنقید

لکھی لیکن بعد ازاں نئی تعلیمات کے خلاف ۱۶۲۴ء کے سخت فرمان کی وجہ سے اور گیلیلیو کی تعلیم کو مردود و ممنوع قرار دئیے جانے کے باعث وہ پیچھے ہٹ گیا وہ طبیعیات اور ماہیئت کے مطالعہ میں مشغول رہا لیکن اس کو کھلم کھلا کوپرنیکیت کی حمایت کرنے کی جرات نہ ہوئی اپنی بعد کی تصانیف میں اس نے نظریۂ ذرات کو پیش کیا جو ایک طرح سے ابیقوریت کا احیا تھا۔ اس نے ابیقورس کے فلسفے اور اس کی شخصیت کے خلاف روایتی الزامات کو دور کرنے اور اس کی حمایت کرنے کی کوشش کی۔ یہ تصانیف بڑی اہم تھیں کیونکہ نظریۂ ذرات جس کے لئے برونو اور باسو نے راستہ صاف کیا تھا وہ فطرت کی جدید سائنس کی ضروریات کے لئے خاص طور پر موزوں تھا گیسنڈی گیلیلیو کا مداح تھا اور اس کے اصول فلسفۂ فطرت گیلیلیو کے خیالات سے متاثر معلوم ہوتے ہیں اس اصول متعارفہ سے شروع کرکے کہ عدم محض سے کوئی شے برآمد نہیں ہوسکتی اور اس لئے کوئی ایسی شے ہونی چاہئے جو تمام تغیرات میں باقی رہے اس کا دعویٰ ہے کہ تغیر کی توجیہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ ان تمام تغیرات میں باقی رہنے والی شے یعنی مادہ کثیر التعداد ٹھوس اور ناقابل تقسیم عناصر یعنی ذرات سے مرکب ہو تقسیم ریاضیہ لامتناہی ہوسکتی ہے لیکن طبیعی تقسیم پذیری کی ایک معین حد ہے۔ فطرت کے تمام تغیرات کی توجیہ ذرات کی حرکات سے ہوسکتی ہے۔ تمام علتیں حرکات ہیں ذرات کے مابین خالی فضا ہے ورنہ ان کے لئے حرکت کرنا ناممکن ہوگا۔ مکان وقت کی طرح فی نفسہ ایک شے ہے جسے نہ وجود کہہ سکتے ہیں اور نہ صفت۔ حرکات صرف تواصل کے ذریعہ سے شروع یا ختم ہوسکتی ہیں اس لئے تمام علتوں کا مادی ہونا لازمی ہے روح جسم کو اسی لئے حرکت دے سکتی ہے کہ اس میں نباتی اور حسی پہلو موجود ہے اور اس حیثیت سے وہ مادی ہے۔ مادے کے خواص کے متعلق وہ ڈیکارٹ سے اختلاف رکھتا ہے اس کا خیال ہے کہ امتداد اور حرکت پذیری کے علاوہ مادے کے اور اساسی خواص بھی ہیں اور طبیعی تقسیم پذیری کے متعلق بھی اس کا خیال مختلف ہے اس کے ساتھ ہی گیلیلیو کے زیر اثر وہ یہ تعلیم بھی دیتا ہے کہ خود حرکت نہیں بلکہ تہیج حرکت مستقل ہے جب حرکت سکون میں بدل جاتی ہے تو یہ تہیج معدوم نہیں ہوجاتا فطرت کے جدید میکانکی تصور میں یہ اصلاحیں اور تبدیلیاں اس کے ارتقا کا ثبوت ہیں

دوسری طرف گیسنڈی ہیں ڈیکارٹ اور گیلیلیو کے پیشرووں خصوصاً ٹیلیسیو کی یاد دلاتا ہے جب وہ یہ کہتا ہے کہ ذرات احساس رکھتے ہیں اپنے اس خیال اور روح کائنات کے تصور کو اس لئے بالاستیعاب اپنے فلسفۂ فطرت میں پیش کیا ہے۔ ذراتی اور میکانکی تصورات کو روحیتی نظریات سے متحد کر لینے کی کوشش کی وجہ سے بھی اسی قسم کا نقص اور ادھورا پن اس کے فلسفے میں پیدا ہو جاتا ہے ذرات خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں خدا اور انسان کی فوق الفطرت روح یا اس کا فوق الفطرت حصہ اس اصول سے مستثنےٰ ہیں کہ تمام علتیں مادی ہیں یہ رفع داد ڈیکارٹ کے نظریے سے بھی زیادہ بے کار تھی کیونکہ اس سے خود روح ہی دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی تھی ایک مادی اور ایک غیر مادی لیکن اس سے ایک فائدہ بھی ہوا اس لئے علما اور اہل دینیات میں یہ خیال پیدا کر دیا کہ نظریۂ ذرات لازماً انکار مطلق نہیں اس کے بعد نیچرل سائنس اطمینان سے نظریۂ ذرات سے کام لے سکتی تھی ۔

(*)

باب چہارم

ٹامس ہابس (Thomas Hobbes)

(الف) سوانح عمری اور خصوصیات

۱۵۸۸ء میں اس ڈراونی افواہ کا، کہ اندلسی بیڑا انگلستان پر حملہ کرنے کے لئے روانہ ہو رہا ہے، مالمسبری کے وکار کی بیوی پر ایسا اثر ہوا کہ اسے قبل از وقت وضع حمل ہو گیا جس سے ایک لڑکا پیدا ہوا۔ اپنی خود نوشتہ منظوم سوانح عمری میں خود ہابس نے اس واقعہ کو شاعرانہ پیرائے میں یوں ادا کیا ہے کہ "اس کے دو بچے توام پیدا ہوئے، ایک خود میں اور دوسرا خوف"۔ وہ اپنی ڈرپوکی اور صلح جوئی کو اسی امر پر محمول کرتا تھا لیکن یہ انداز طبیعت اس کی زندگی میں فکر قومی اور ذوق مناظرہ کو مانع نہ ہوا ابتدائی تعلیم اس نے اپنے ہی شہر میں حاصل کی پندرہ برس کی عمر میں وہ آکسفورڈ چلا گیا جہاں اس نے مدرسی منطق اور طبیعیات کا مطالعہ کیا لیکن اسے اس تعلیم سے کوئی دلچسپی پیدا نہ ہوئی آغاز شباب ہی میں اس نے یونیورسٹی کو چھوڑ کر کاونڈش خاندان کے ایک نوجوان امیر کی اتالیقی اختیار کر لی اس خاندان کے ساتھ تمام عمر اس کے تعلقات نہایت مخلصانہ رہے اس حیثیت میں اس نے بارہا یورپ کے مختلف ممالک کا سفر کیا اور دنیا کا تجربہ حاصل کیا اس نے علم ادب خصوصاً کلاسیکل مورخین

اور شعرا کا بھی بڑے ذوق وشوق سے مطالعہ کیا ساتھ ہی ساتھ وہ اپنے ملک میں واقعات کے رُخ کو بھی بغور دیکھتا رہا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جب وہ تھیوسیڈائیڈیز (Thucydides) کے ترجمے میں مصروف تھا، تو وہ طوفان برق و باد جس کے آثار چارلس اول کے اوائل عہد میں بھی افق سیاست پر نظر آرہے تھے، اس کی نگاہ دوربین سے اوجھل نہ تھا لیکن کچھ عرصے کے لئے اس کی علمی دلچسپیاں ایک بالکل مختلف راہ پر پڑ گئیں۔ اتفاق سے اقلیدس اس کے ہاتھ لگی جس سے اس پر یہ منکشف ہوا کہ ایک خالص استخراجی سائنس کا بھی وجود ہے۔ اس وقت تک وہ اس مضمون سے بالکل بے خبر تھا کیونکہ اس زمانے میں انگلستان میں ریاضیات معمولی تعلیمی نصاب میں داخل نہیں تھی اور اسے عام طور پر شیطانی علم سمجھتے تھے۔ اب اقلیدس اس کے لئے نمونۂ فکر بن گئی لیکن اس نے ریاضی کو کبھی اپنا پیشہ نہیں بنایا۔ بعد ازاں اس سمت میں اس کی مساعی مُثمر نہ ہوئیں اور ان کی وجہ سے وہ ایسے پیچیدہ علمی مباحث میں مبتلا ہوا جن میں اس کو شکست فاش اٹھانی پڑی لیکن ریاضی کے نصب العین سے وہ اپنے فلسفے کی بنا ڈال چکا تھا۔ فکر استخراجی کو اس قدر اہم سمجھنے کی وجہ سے وہ ڈیکارٹ کے بہت قریب لیکن بیکن کے انداز فکر کے بالکل مخالف ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اپنی عمر کے آخری سالوں میں اسے بیکن سے ذاتی میل جول بھی رہا وہ اس کی تصانیف کو لاطینی میں ترجمہ کرنے میں اس کو مدد بھی دیتا تھا۔ لیکن بیکن کا اس پر کوئی خاص فلسفیانہ اثر نہ ہوا اگرچہ اس کی تصانیف میں خاص خاص اقتباسات ایسے پائے جاتے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دیگر اثرات کی وجہ سے اختیار کردہ اپنی مخصوص فلسفیانہ راہ پر چلتے ہوئے وہ کہیں کہیں بیکن کے خیالات کو اپنے نظام کے تار و پود میں بُن جاتا ہے اس کے اولین سوانح نگار کے بیان کے مطابق سب سے پہلا مسئلہ جس پر اس نے غور کرنا شروع کیا غالباً پیرس میں علمی افراد کی ایک جماعت میں ضمناً اثنائے گفتگو میں پیدا ہوا کہ ادراک حسی کی کیا ماہیت ہے جب اس سوال کا تشفی بخش جواب نہ ملا تو اس نے اسے اپنے ذہن میں اُلٹنا پلٹنا شروع کیا اب اس پر یہ امر واضح ہوا کہ اگر مادی اشیا اور ان کے اجزا میں دائمی سکون یا یکساں حرکت پائی جائے تو اختلاف اشیا اور ادراک حسی کا کوئی وجود نہ ہو اس سے اس نے نتیجہ نکالا کہ تبدیلی حرکت تمام

اشیا کی علت ہے۔ اس نے خود بیان کیا ہے کہ اس وقت سے دن اور رات سوتے اور جاگتے سوائے حرکت کے کوئی اور خیال اس کے ذہن میں نہیں آتا تھا۔ اس کو یہ محسوس ہوا کہ طریق استخراجی جس کی کامل شکل سے وہ حال ہی میں واقف ہوا ہے اس کے اس اساسی اصول کے اطلاق کیلئے خاص طور پر موزوں ہے کہ ہر شے حرکت ہے غالباً اسی زمانے میں قریباً ۱۶۳۶ء آزادانہ طور پر صفات حسیہ کی نفسیت کا اعتقاد اس میں پیدا ہوا ہابس اس سے واقف نہیں تھا کہ اس سے پہلے (۱۶۲۳ء) میں گیلیلیو اس نظریے کو پیش کر چکا ہے اس سے کچھ سال بعد اطالیہ کا سفر کرتے ہوئے اس نے گیلیلیو سے ملاقات کی جس کے متعلق اس نے اپنی کتاب الاجسام (De Corpore) کے انتساب میں لکھا ہے "یہ پہلا شخص ہے جس نے تمام عالم طبیعیات یعنی فطرت حرکت کا دروازہ ہم پر کھولا"۔ اس تعبیر فکر کی بنیاد اب اور زیادہ معین اور مستحکم ہو گئی۔ کہتے ہیں کہ گیلیلیو ہی نے اس کو اس طرف متوجہ کیا کہ طبیعیات کی طرح اخلاقیات کی تعمیر بھی استخراج پر قائم ہو سکتی ہے اگر یہ صحیح ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہابس اس وقت اپنے نظام فکر کے نتیجہ تک پہنچ چکا تھا اگرچہ ایک عرصہ تک یہ صرف اس کے۔ اپنے ذہن میں تھا یا اس جماعت کے خفیہ تبادلۂ خیالات کے دائرے تک محدود تھا جسے مرسن ایک راہب نے جو ڈیکارٹ اور گیسنڈی کا دوست تھا اپنے گرد جمع کر لیا تھا اور جس میں ہابس بھی داخل تھا اپنی سرگذشت میں کہتا ہے کہ "جس وقت سے میں نے مرسن پر اپنے خیالات ظاہر کیے اور اس نے انھیں دوسروں کے سامنے بیان کیا میرا بھی فلاسفہ میں شمار ہونے لگا اس کا حجرہ تمام مدرسوں پر فائق تھا"۔ مرسن ہی وہ شخص ہے جس نے بعد ازاں ڈیکارٹ کے تاملات' (Negitations) کو بہت سے مفکرین کے سامنے پیش کیا جس میں گیسنڈی اور ہابس بھی داخل ہیں، اور اس طرح سے سترھویں صدی کی ایک نہایت قابل غور بحث کا آغاز کیا۔ ہابس کی فلسفۂ ڈیکارٹ کی تنقید اس لحاظ سے دلچسپ ہے کہ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ایک منظم صورت اختیار کرنے سے پہلے ہابس کے فلسفے کی کیا صورت تھی۔ ہابس لارڈ کیونڈش متوفی کی عنایت سے غم روزگار سے آزاد ہو گیا تھا اب اس نے کئی سال باہر رہنے کے بعد انگلستان واپس جانے کا ارادہ کیا تاکہ وہ اپنے خیالات کو تین مختلف شعبوں میں مرتب کرے نظریۂ مادہ نظریۂ انسان اور نظریۂ مملکت، اور جہاں تک ہو سکے طریق استخراج اور عام قوانین حرکت پر ان کی